טייטלבוים.

הרב מלאדי









יצחק יהודה סגל

לזכרון
מאת [redacted]
למלאת לו שלש
עשרה שנה.

הרב מלאדי
ומפלגת חב"ד.

מאת

מרדכי טייטלבוים.

חלק ~~ראשון,~~ שני
2

הרב מלאדי

ומפלגת חב"ד.

חיי הרב, ספריו ושיטתו וקורות מפלגת חב"ד.

(עם תמונת הרב והפקסימיליה שלו).

מאת

מרדכי טייטלבוים.

חלק ראשון. שני

תורת ~~תולדות~~ הרב.

מהדורא שלישית, מוגהת ומתוקנת.

הוצאת „תושיה"

המכירה בחברת „צנטרל" ורשה.

ורשה, תרע"ג.

בדפוס ה. אפלברג, ורשה, ברנרסקי 26.

Der
RABH VON LADI

sein Leben, Werke und System

sowie die

Geschichte der Sekte Chabad

(mit Bild und Facsimile,)

von

M. Teitelbaum.

ZWEITER ~~ERSTER~~ TEIL.

Verlag „TUSCHIJAH".

WARSCHAU, 1913.

Тип. Г. Эппелберга Бондарная 26.

תכן הענינים.

מאת המחבר . . . . 2—1

פתיחה . . . . 36—3

פרק ראשון. מקור שיטת ההשתלשלות והצמצום. אופן התהוות הבריאה על פי המקובלים. הסבה שהביאה אותם לידי חקירה זו. בריאת העולמות על ידי השתלשלות, אצילות וספירות. מציאות האלהות בעולמות באמצעות הצמצום. רמזים על הצמצום בספרי גדולי בעלי הסוד שקדמו להאר"י ודברים מפורשים על אודותיו בספריו של האר"י . . . . . . 42—37

פרק שני. התפתחות הצמצום מן האר"י עד הרב. שיטה מפורטת על ענין הצמצום בספרי האר"י. תלמידיו משתדלים לבאר דבריו באופנים שונים. הסבה לזה. ר"י אירגאס מבין את הצמצום על דרך העיון ורבי עמנואל חי ריקו — על דרך הפשוט. חלוקי־דעות על דבר הצמצום אצל המקובלים המאוחרים. צורת שיטת הצמצום אצל הבעש"ט ותלמידיו וצורתה אצל הרב . . . . . 61—43

פרק שלישי. דרכו של הרב בצמצום. שיטת הרב בצמצום מיוסדת על דברי האר"י. הסברת שיטתו על יסוד החכמות הטבעיות והלמודיות. אופן הכרת האלהות. מושג כח בכלל וכח אלהי בפרט. התגלות הכח האלהי על ידי בריאת העולמות. השנויים המדומים הנראים בדרך מציאות האלהות בבריאה. בחינת מושג ובחינת משיג של החוקרים ובחינת אור מתלבש ואור מקיף של הרב. הסברת המושגים האלה. ענין הצמצום בסגנונו של הרב, הבנת הצמצום אצל המתנגדים בכלל ואצל הגאון מווילנה ור' חיים מוואלזין בפרט . . 94—62

פרק רביעי. אלוה והבריאה. הכח האלהי בתור מהוה כל פרטי הבריאה. ישות כל המציאות אינו אלא מדומה. הסברתו של הרב בענין זה. יסוד הדעה הזאת אצל פילוסופים שונים. שיטת הרב בדבר יחס האלהות והבריאה דומה במדה ידועה לשיטת הפנתאיסמוס של שפינוזה. עיקר שיטתו של שפינוזה. הצד השוה שבין דעות הרב ודעות שפינוזה. סבת ההשתוות. ההבדל שבין דעותיהם. דוגמאות מתוך ספריהם. שפינוזה משתמש בספרי חוקרי ישראל ובספרי המקובלים. הוכחות על זה. דמיון בין דעות המקובלים המאוחרים ובין דעות שפינוזה. הסבה לזה. דוגמאות מספרי בעלי הסוד האחרונים . . 120—95

פרק חמישי. ידיעה ובחירה. עקבות החקירה על דבר ידיעה ובחירה במשנה ובגמרא. גדולי חוקרי ישראל עוסקים

נותן חשיבות לבחינת העיון ולבחינת המעשה שבמצות, ומפליג בשבח כל אחת מהן. . . . . 195—185

פרק ארבעה עשר. תשובה. שתי דרכים בתשובה. תשובה על ידי ענוי הרוח והנפש, ותשובה על ידי ענוי החומר והגוף. הדרך הראשונה היא דרך בעלי התלמוד, והאחרונה—דרך בעלי הסוד. השקפת הבעש"ט ותלמידיו על התשובה. דעת הרב בענין התשובה. הוא מתנגד לענויי הגוף ומורה דרכים אחרים בענין התשובה . . . . 207—196

פרק חמשה עשר. תפלה. מקור התפלה. תכונתה אצל בעלי התלמוד ובעלי הסוד. ערך הכונה בתפלה. דעת הבעש"ט ותלמידיו בזה. החסידים דורשים בשבח הדבקות בתפלה. השקפת הרב על דבר ערך התפלה בכלל ותפלה בכונה בפרט. התגלות האלהות על ידי התפלה. מכתבו של הרב בענין התפלה . 220—208

פרק ששה עשר. צדקה. בעלי התלמוד מפליגים בשבח הצדקה והמקובלים המאוחרים אינם נותנים לה ערך מיוחד. סבת הדבר. הרב מגביה ערך הצדקה. הסבה לזה. אופן הצדקה על פי הרב. שני מכתבים של הרב בענין הצדקה . . 229—221

ציונים.

ציון א. ספירות 233
ציון ב. אין־סוף 236
ציון ג. רשימת המקורים שהשתמשתי בהם בחבור הספר הזה. 239

שומת עין. על דבר ידיעת הרב בחכמת ההנדסה, התכונה והטבע. 1—45

בחקירה זו. רוב בעלי הסוד נמנעים מלעסוק בה, ומעוטם פוטרים אותה בדברים קצרים. דוגמאות מספריהם, דרכו של הרב בידיעה ובחירה. שתי בחינות בידיעה האלהית, בחינה עליונה ותחתונה, או בחינה מקפת ובחינה פנימית. ההבדל שבין שתי בחינות אלו . . 126—121

פרק ששי. הנפש ופעולותיה. הנפש ותכלית פעולותיה. האמצעים לשלמותה. כחות הנפש. הנפש הבהמית והנפש האלהית. מדרגות הנפש ובחינותיה, מהן תוצאות המוח ומהן תוצאות הלב. מקום מציאות הנפשות והמלחמה שביניהן, השפעת הגוף על הנפש, אמצעים להחליש השפעתו . . . . 133—127

פרק שביעי. מדות הנפש. התחלקות המדות לכלליות ופרטיות. שתי בחינות במדות; מדות טבעיות ומדות שכליות, ההבדל שביניהן, אופן השפעת השכל על המדות, המדות למעלה מן השכל, עוד מדריגות במדות: מדרגת אתכפיא ומדרגת אתהפכא . 139—134

פרק שמיני. יראת אלהים. סבת היראה בכלל. ערך היראה האלהית בתורה ובקבלה. אפני היראה. היראה על פי הרב. יראה טבעית ויראה שכלית. יראה חצונית ויראה פנימית. ההבדל שביניהן . . . . 144—140

פרק תשיעי. אהבת אלהים. מקור האהבה האלהית וערכה לפי גדולי חכמי ישראל. דרך אהבת אלהים. הרב על דבר האהבה האלהית. אהבה טבעית ואהבה מתוך התבוננות. ההבדל שביניהן. היתרון להאחת על השנית, אהבה רבה ואהבת עולם. אהבת הבריאה מתוך אהבת הבורא . . . . 155—145

פרק עשירי. שמחה ואופטימיות. ההבדל במעמד־נפש המקובלים. הסבה להבדל השקפותיהם על החיים. המקובלים הראשונים מגביהים את מעלת העצבות והאחרונים להפך — את מעלת השמחה. הרב מפליג בשבח השמחה. מושג השמחה לפי הרב. השמחה פרי האופטימיות. האופטימיות בהשקפת העולם של הרב . 162—156

פרק אחד עשר. סבלנות. העדר הסבלנות ביחס לאמונות ודעות; הרב מוצא פרות הסבלנות בדעות למשובחת, סבת הדבר. עד היכן מגעת סבלנותו של הרב. התנהגותו במלחמת רוסיה־צרפת בשנת 1812 נובעת מתוך חרדה לשלום הדת. היראה מפני קלקול הדת מביאה את הרב לזלזל במדת הסבלנות . . . 171—163

פרק שנים עשר. תורה. דרך הבנת התורה על ידי בעלי התלמוד, בעלי המחקר ובעלי הסוד. הצד הנגלה והצד הנסתר שבתורה. השקפת הבעש"טנים על דבר הבנת התורה. תלמידי הבעש"ט מפליגים בשבח הפנימיות והרוחניות שבתורה ובשבח אותיותיה וצרופיהן. השקפת הרב על דרך הבנת התורה; פעמים שמסכים עם בעלי הסוד ופעמים עם בעלי הנגלה. הרב מגביה מעלת התורה הנגלית בשוה עם מעלת תורת הנסתר . . . . 184—172

פרק שלשה עשר. מצוה. דעות החוקרים והמקובלים על דבר המצות. צד המעשה שבמצות וצד העיון שבהן. תכלית המצות. דעת הרב על דבר ערך המצות. הוא

מאת המחבר.

החלק הזה, שאני נותן הפעם לפני הקוראים, שונה מחברו שקדם לו בין בתכנו ובין בצורתו, ותחת שהראשון עוסק בתולדות הרב, עוסק השני בתורת הרב; שם אנו רואים את הלוחם בעד דעותיו ופה — את הדעות שבעדן נלחם.

אבל כשם שדעות בכלל יונקות זו מזו, ואינן תמיד פרי אותה התקופה בלבד, שבה הגיעו לידי גמר בשולן, אלא גם תוצאת תקופות שקדמו לה, כן גם דעותיו של הרב עיקרן בתקופות בעלי העיון שלפניו ושלפני פניו. לכן בהפצנו לתת סקירה כוללת על דבר פעולת רוחו והלך־דעתו של ארז החסידות הזה, זקוקים אנו לבחון בראשונה דעות חכמי ישראל שקדמוהו, להתחקות על התפתחותן ודרך השתלשלותן, ולהתבונן על התבנית שהיתה להן קודם שנכנסו לתוך חוג המחשבה של הרב ולאחר שנכנסו, בכדי להבדיל בין יצירתו המקורית ובלתי מקורית, בין הדברים שנשתנו על ידו שנוי עצם ובין אלו שנשתנו רק שנוי צורה.

באופן זה יש להקורא האפשרות, להכיר דרך אגב לא דעותיו של הרב בלבד, אלא הרבה פעמים גם דעות גדולי האומה שקדמוהו, ביחוד השקפות בעלי הסוד המאוחרים, עמודי הקבלה הצעירה, שגרמו להתפשטות החסידות החדשה בליטה, פולין ואוקרינה, כל אחד על פי דרכו ונטית רוחו.

על פי המטרה שהצבתי לי בחלק הזה, לבאר את פרטי שיטתו של הרב בכל המקצועות שהוא רק נוגע בהם, לא יכולתי לעבור בשתיקה אפילו על דברים שלא חידש בהם כלום על רבותיו וחבריו, בכדי שלא לפגום על ידי זה את השלמות שבהשקפתי.

בדרך בירור דעותיו של הרב, כמו בדרך בירור תולדותיו, היתה האוביקטיביות אחד מעיקרי שאיפתי — עד כמה שאפשר למחבר להיות אוביקטיבי ביחס לגבור ספרו — וכל כונתי לשכלל את צורתו הרוחנית היטב ולתת לה הצביון הראוי; להבליט יפה את כל שרטוטיה ורשמיה, ולעשותה ברורה, מפורשת ומדויקת כל צרכה.

וכמו ביחס להרב כן גם ביחס להחסידות בכלל, השתדלתי

פתיחה.

הארז הגדול בין בעלי הסוד בתקופות האחרונות, רבי ישראל בעל שם טוב, או בראשי־תיבות: **בעש"ט**[1], מיסד החסידות בוואלינה ואוקרינה במחצית השניה של המאה החמשית לאלף שאנו עומדים בו, היה גם הראשון שהניח אבן פנה ליסוד תורת חב"ד – אף על פי שהשם חב"ד נתן להתורה הזאת רק אחרי כן – וממנו עברה לתלמידיו, ומתלמידיו לתלמידי תלמידיו, שחדשו והוסיפו דברים רבים מדעתם בתורה זו, כל אחד על פי דרכו, עד הרב רבי **שניאור זלמן מלאדי** שהשלימה ושכללה.

עיקר שיטת חב"ד משונה מכל השיטות השונות של החסידים שלפניה[2] ושלאחריה – עד כמה שהן ראויות בכלל לכנותן

---

1) עוד באמצע המאה הרביעית, כבר אנו פוגשים פה ושם אנשים שונים שנתכנו בתאר „בעל שם", כגון רבי אליהו ב"ר יהודה אהרן מחילם (נולד בשנת ש"נ לערך), רבי אליהו ב"ר משה לונץ מוָרמש (נולד בשנת שנ"ה). גם בזמנו של ר' ישראל בעש"ט היו עוד בעלי־שם שזכו לפרסום. די להזכיר את רבי יואל (הראשון) באסטרהא (נפטר תע"ג או תע"ד), רבי יואל (השני) מזמושץ, נכדו של הראשון, וכיוצא באלו (עיין Manheimer, Die Juden in Worms. Judaeus, Der Baalschem von Michelstadt), אבל אין בין כל בעלי השם שזכו לפרסום גדול בישראל, כשם שזכה לזה רבי ישראל בעש"ט.

2) השם חסידים היה בעצם וראשונה כנוי לאנשים חרדים ביותר על כל דקדוקי הדת, וזהירים במצות קלות כבחמורות, ונזכרים הרבה פעמים בתלמוד ומדרשים (סוכה נ"א, סוטה מ"ט, בראשית רבה פ"ז). בשעת השמדות בימי אנטיוכוס, מסרו החסידים נפשם על קדושת השם (חשמונאים א' ב' מ"א, שם ז' י"ב–י"ד). הם יצרו מפלגה מתנגדת למפלגת ההילניסטים, ומהם יצאו אחרי כן האיסיים.

בתקופות המאוחרות הושאל התואר חסיד גם לבעלי הסוד העוסקים בנסתרות ובתורת הקבלה. וקרוב הדבר שעוד קודם הרבה להבעש"ט היו

להתרחק מן הקצוות ולשחרר את עצמי מכל פניות צדדיות, שאפשר שאנו מושפעים מהן שלא מדעתנו. בכלל אין אנכי לא מ מ ש ו ר ר י החסידות, המוצאים בה אך שירה ופיוט, התעלות הנפש ורוממות הרוח, גם לא מ צ ו ר ר י החסידות, הרואים בה רק הויה ופטפוט, ירידת הנפש ושפלות הרוח, כי, לדעתי, כהראשונים כן גם האחרונים מפריזים על מדת האמת, וכל השקפתי בדבר זה נשענת על יסודות נאמנים, על דברים לקוחים מספרות החסידות ומובאים בסגנונם ולשונם, שאפשר להקורא לבקרם ולבחנם כראוי, ולראות עד כמה דעתי מבוונת.

לפעמים מוכרח הייתי לבאר דרך אגב (בהערות וגם ב צ י ו נ י ם מיוחדים), מבטאים ומושגים שונים מתורת הקבלה, שהרב חוזר עליהם פעמים רבות בספריו, בכדי לעשותם מובנים כל צרכם להקוראים, שאין להם עסק ב נ ס ת ר ו ת.

מן האגדות המיוחסות להרב, בחרתי רק באותן המכילות רעיון או חדוד כל שהוא, ואת הטפלות זריתי הלאה, כי לא זו בלבד שאינן מסמנות את הקוים המיוחדים שבקלסתר פניו הרוחניים של הרב, אלא אף מטשטשות אותם.

בסוף הספר נתתי מקום ל מ ל ו א י ם („שימת עין"), על דבר ידיעת הרב בחכמות הלמודיות, מאת ידידי הרה"ח ח. י. ב א ר נ ש ט י י ן, שהקורא המבין ימצא בהם בלי ספק חפץ.

והנה פה מקום אתי להביע תודתי לידידי החכם המצוין הזה, שנהניתי ממנו, במשך עבודתי בחבור החלק הזה, פעמים רבות עצה ותושיה. בפרקים הראשונים, המדברים על שיטת הצמצום ומציאות אלוה בהבריאה, נעשה לי שותף ממש בעבודתי. גם במקומות אחרים היה לי לעינים בסידור הדברים, בהערותיו החשובות ובמשליו מלמודי הטבע וההנדסה, שהוא מומחה גדול בהם, ואשר אי אפשר לי פה לפרטם, כי רבים הם; על כן יהיו נא בעיניו ובעיני הקוראים כאלו הייתי פורטם.

ורשה, אדר ראשון, תרע"ג.

הכרת הנמנעות בהשגת האלהות מתוך הקירה ודרישה, מאותו שמתרשל לחקור בזה כלל[1]. ובני העליה שבין בעלי חב"ד, אלו שמסוגלים לעיון ולמחקר, מגיעים לפעמים בדרך דרישתם עד גבול הפילוסופיה החדשה, ונוגעים, אם אמנם שלא במתכון על פי רוב ובהיסח הדעת לגמרי, גם בדעות מדעיות שהתעסקו בהן טובי החוקרים בתקופות האחרונות[2], אף על פי שהגרעין הפילוסופי שבתוך מחקרם קטן ביותר לעומת הקליפות העבות והרבות הסובבות אותו, ולפעמים גם מתבטל התוך מפני הקליפה. ומפני שערך השכל והבינה חביב ביותר על בני המפלגה הזאת, לפיכך זכתה שיטה זו לשם חב"ד, שאותיותיו הן ראשי תיבות: חכמה בינה דעת[3].

---

1) כתב"יר, הבעש"ט מבאר על דרך זו את מאמר חז"ל: „הלואי אותי עזבו ואת תורתי שמרו", הלואי שפסקו להשתדל בדבר השגת מהותי אחרי חקירה ודרישה בחכמת התורה ואלהות, שהביאה אותם לידי הוכחה שאי אפשר לעמוד על סוף הדבר הזה.

2) אפילו חוקר נאור כר"י מיזים, שאין לחשדו בנטיה כל שהיא לחסידות, נותן ערך חשוב (שיטת חב"ד. הוא מוצא את השיטה הזאת עמיקה ומקורית שראויה לכנותה מדעית, ורואה במסקנות חקירותיהם של בני חב"ד, ובכלל בכל הלך דעותיהם, דמיון גדול עם עיקר השקפותיהם של הפילוסופים החדשים. „Eine Ausnahme von dem Auffassen und studieren der Kabbale, machen die Haupter der chassidischen Genossenschaft in Weissrussland, bekant unter dem Namen „Chabadäer", welche ein eigenes, tief durchdachtes, man kann sagen, wissenschaftlich begründetes kabbalistisches System aufgestellt haben . . . Die Resultate wie der ganze Ideengang dieses ihres Systems, sollen mit den Grundanschauungen der neusten Philosophie viele Berührungspunkte haben" (צפנת פענח חוברת א' עמ' 88, קראקוי 1862).

ברוח זה כותב על דבר תורת בעלי חב"ד גם פביום מיזים: „כל הבקי בספרי המקובלים מהראשונים והאחרונים, וביחוד בשיטת בעלי החב"ד, ישתומם לראות איך ברוב תכנם וגם ביפי צורתם ולשונם מסכימים למחקרי שללינג" (קורות הפילוסופיה החדשה עמוד 155, לייפציג תרמ"ז. ועיין בפרק ד').

3) הקבלה מבדלת בין חכמה ובין בינה, ומוצאת בזו מה שאין בזו. ובהרחבת הדברים יותר מתבאר ההבדל הזה אצל בעלי חב"ד, וביחוד אצל הרב מלאדי, הוא כותב: „החכמה היא מקור השכל וההבנה, והיא למעלה מהבינה, שהיא הבנת השכל והשגתו, והחכמה היא למעלה מההבנה וההשגה והיא מקור להן, וזהו לשון חכמה, כח־מה, שהוא מה שאינו מושג ומובן ואינו נתפס בהשגה"

בשם שיטה־בוה, שהיא משתפת להרגשת הלב גם את שכלות המוח. לפי דעת בני חב"ד אין ההתפעלות בלבד מכשרת את האדם להשגת האלהות, אם אין בה מבהירותה של הדעת, ולפיכך אינם מוצאים ספוק לרוחם ב„התפעלות גשמית", בהתרגשות הדמיון בלבד, אלא מבקשים מזון רוחני גם להמחשבה והשכל, ומשתדלים „להגיע לשתי הבחינות דמות ולב, להמוח הקר והלב הבוער", א"יר כל חפצם להשיג בהשגה שכלית את הכח האלהי השליט בעולמות, או בלשון המקובלים: „להכיר את כח הפועל בנפעל המהוה אותו תמיד", ש„הכרה זו תבא רק מצד הדעת". „בקשת אלהים" — פרזה זו שנזרקה בראשונה מפי גדולי החסידים, ושנתחבבה אחרי כן על רוב בני המפלגה, אינה אצל גדולי הדעת שבין בעלי חב"ד פרזה ריקה, צלצול מלים בלבד, כי באמת מרבים הם להעמיק בחקירה האלהית, מרכזים בה את כל רעיונותיהם ומחשבותיהם ומבקשים את האלהים, כל אחד על פי השקפותיו והלך־דעתו. „תכלית הידיעה שלא נדע — כותב הבעש"ט — אמנם יש שני סוגים, אחד שאינו נכנס לחקור ולידע, ושני שחוקר ודורש עד שיודע שאי אפשר לידע, והמשל: שנים שרוצים לידע את המלך, אחד נכנס בכל חדרי המלך ונהנה מהיכלי ואוצרי המלך, ואחרי כן יודע שהמלך בעצמו אי אפשר לידע, והשני אמר מאחר שאי אפשר לידע את המלך לא אכנס כלל לחדר המלך", אבל גדולה מעלת האיש — מסיים הבעש"ט — שבא לידי

אנשים בעלי שיטות ידועות באלהות, שנתכנו מפני סבות שונות בשם חסידים. ובתחלת המאה החמישית אני מוצאים בין בני האומה העברית בפולין בני אדם שכנו את עצמם גם כן בשם זה — בלי ספק בכדי להתעלות באופן זה בעיני ההמון,— כמו יהודה החסיד מדובנה, חיים חסיד או מלאך וכיוצא באלו, ושהשתמשו בו לא על דרך רצויה כלל ליהדות. הם יסדו בגליל ואולינה כתות שונות, והשתדלו למשוך אחריהם את לב העם ולהפיץ את דעותיהם המקולקלות. ר"י יעב"ץ כותב: „חיים מהלך (או מלאך) הסית הרבה מא"ץ פולין... ומזה הרשע צמחה כת של חסידים חדשה בפולין, היא חברת של ר"י הסיד היתה נקראת, שכל ענינה היה בנוי על יסוד גופל וש"ת תפל של ש"צ" (תורת הקנאות עמוד 55, לבוב תר"ל, ועיין גרץ חלק ט' עמ' 357). דובנוב משער, שהמלה חסידות שוה בעיקרה להמלה „פייטיסמוס" (Pietismus), שיטה ידועה בהכנסיה הפרוטסטנטית, כי הסיד בעברית = pius ברומית, לדעת הם אין להחסידות ולהפיטיסמים של הפרוטסטנטים כלום (ועיין Hauck, Realencykl. für prot. Theol. B. 15 בסוף הכרך).

הרב חדש הרבה דברים מדעתו בתורה זו, וכבש לו בה דרכים חדשים שלא כבשום ההולכים לפניו, כפי שיוכח הקורא במרוצת הדברים, אבל יותר משהיה מחדש היה מפרש. הוא השכיל להטעים ולהסביר דעות המקובלים ובעלי הסוד שקדמוהו, לבררן וללבנן יפה ולתת להן פנים מסבירות, ועל ידו קבלה התורה חזאת צורה קבועה ומסוימת. ואלמלא הרב, שבצר לה מקום חשוב כל כך בתוך החיים הרוחניים של האומה העברית ברוסיה ופולין, אין הדבר נמנע שבזמן מן הזמנים היתה הולכת ומשתכחת ביניהם, כדרך שראינו כזאת לא אחת ביחס להרבה שיטות עיוניות שנמחו מן העולם ולא נשאר להן כל זכר (עד כמה היתה במקרה זה גדולה האבדה בשביל היהדות—זו היא שאלה בפני עצמה שאינה נכנסת הפעם בחוג פעולתי זאת).

הרב נותן ערך גדול ביותר להדעת, ומוצא שבלעדה אי אפשר לאדם להשיג האמת הראויה באלהות (אבל לפעמים מבכר הרב את הרגש על הדעת, כפי שיראה הקורא במרוצת הדברים), כי היא מזככת את הנפש ומצרפת המדות, מחזקת האמונה ומאמצת הרוח. „בחינת המוחין שבראש הם ברום המעלות מכל הכחות״ 1) ו„הארת המוחין היא יותר מעולה מהארת

אלא משתנים לפי גוון הכלי״, כך השגת המושכלות ב„בני אדם משתנה לפי כלי מוחם״ (סידור שער התפילין, ועיין להלן בפרק י״א). „כמו המים משתנים בצורת הכלי שהם בתוכו — כותב בעל פרי הארץ — כן התורה והחכמה משתנים באדם״ (חקת).

אגב ראוי להעיר, שעיקר המשל על דבר השתנות גוון המים מובא עוד בחובת הלבבות (שער הבחינה פ״א) ובפרדס לרמ״ק (שער עצמות וכלים).

גם מתוך דברי ר״א מרקוס, חוקר תולדות החסידות, יש לראות, שגם הוא חושב את תורת חב״ד בעיקרה ליצירה קודמת להרב, והרב רק שנתן לה צורה וצביון ידוע והביאה לידי מדרגה של שיטה. הוא כותב: „Den Fussstapfen seines Lehrers (R. Ber) folgend . . . gestaltete der Raw diesen Weg zu einem ausserst fruchtbaren Systeme...” ובמקום אחר: „Die blitzartigen psychologischen Streiflichter, denen wir überall in den Schriften des R. Dowber begegnen, hat der Raw zu einem der merkwürdigsten Systeme experimentueller Psychologie verarbeitet” (Der Chassidismus, s. 138. 144).

לפעמים חושב רא״מ את ר׳ אברהם מלאך לאחד ממיסדי החב״ד (שם עמ׳ 45).

1) סידור, שער התפילין.

לאבי שיטת הב"ד רגילים האנשים לחשוב את הרב, ואליו מיחסים רבים את תחלת יצירתה, אולם תוצאות החקירה בענין זה, אינן מתאימות עם הדעה הזאת ו). אכן אם לא היה הרב מחוללה של השיטה הזאת, על כל פנים היה מכוננה, ורק הריצותו הגדולה וכשרונותיו המצוינים הם שנתנו לה קיום ומעמד, ובבחינה זו ראוי הרב לשם מיסד החב"ד.

(תניא פרק י"ח). „בינה היא הבנת החכמה כשמוציא אותו כח (כח־מה) אל הפועל להבין דבר לאשורו ולעמקו" (שם פרק ג'). והדעת הוא התדבקות והתעמקות בחכמה ובבינה (והיא למטה מהן במדרגה), או בלשונו: „הדעת היא התקשרות והתחברות, שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד, ויתקע מחשבתו להבין גדולת אין סוף" (תניא פ"ג, פמ"ב). במלים אחרות: „החכמה היא בחינת ברק המבריק במוח, שעדיין לא באה לידי אורך ורוחב ההשגה, להבין ולהשיג כל דרכי החכמה בכלל ובפרט, רק שהיא כברק בעלמא שמתנוצץ ומאיר במוחו... ואינו מתגלה אלא בחינת נקודה, אלא שאחרי כן מתפשטת הנקודה באורך ורוחב ובאה לידי השגה ואז נקראת בשם בינה" (תורה אור, בראשית).

רמ"ח לוצאטו מבאר את עיקר ההבדל שבין חכמה ובינה כמעט על דרך זו של הרב, אלא שבוחר לו כדרכו לשון קצרה, ותמצית דבריו היא, „שהחכמה היא כללות ההנהגה, ובינה היא המוציאה אותה אל הפועל" (קל"ח פתחי חכמה).

ו) הרב בעצמו בהקדמתו לספרו תניא או לקוטי אמרים כותב: „קונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון המפורסמים אצלנו", והנה אף על פי שקרוב בעינינו, שמתוך ענוה יתרה כתב הרב דברים אלו, כי באמת נמצאות בתניא, כמו כן ביתר ספריו, דעות מקוריות שאין אנו מוצאים דוגמתן לא אצל רבותיו ולא אצל חביריו, מכל מקום יש באמת בתוך דבריו גם דברים רבים שהרב לקחם משל אחרים, כפי שיראה הקורא להלן (עיין לדוגמא שער היחוד והאמונה פ"ו, והשוה אור תורה יתרו; לקוטי תורה שמיני, ד"ה: ועוי"ל בענין ליתן, והשוה פרי הארץ תולדות, כתב־יד; ד"ה: „מכאן יש להבין הצמצום" והשוה אור תורה בראשית; מגיד דבריו ליעקב י"ז, וראה להלן בפרק ב—ג, ועוד במקומות רבים בפנים הספר). ולא לבד בעיקרי השיטה נכרת פעולת השפעת תלמידי הבעש"ט על הרב, אלא אפילו בסגנונו, במשליו, ובכלל בכל דרך הסברת הדברים אנו מכירים זאת. הרב מטעים את ענין הצמצום במשל, „כמו בהשפעת שכל מרב לתלמידו, צריך הרב לצמצם שכלו בשעה שהוא בא להשפיע אותו השכל לתלמידו בכדי לקרב אותו להשגתו ותפיסתו, כך היו רבבות צמצומים אצל הבורא לצורך שפע האורות על העולמות התחתונים" (לקוטי תורה, אמור, ובמקומות אחרים בספריו). גם ר' דוב בער ממזריטש מסביר את הענין הזה הרבה פעמים באותו המשל עצמו: „כמו הרב הלומד את התלמיד, מוכרח הרב לצמצם את הכמתו הגדולה וללמוד עמו כפי ערך התלמיד קרוב להשגת התלמיד, כך מן ההכרח היה להקב"ה לצמצם אורו בכדי שיוכלו התחתונים לקבלו" (אור תורה, ויצא), ובמקום אחר: „המים אינם גוון עצמי

להכר"ע אותו ברות, בחכמה ובתבונה, ו„דוגמא לדבר זה מצינו בשלמה המלך, לפי שחכם גדול היה על כן כל חכמי הגוים וכל המלכים נתבטלו ממציאותם ונכנעו תחתיו, לשלוח לו דורן ומנחה כעבדים וגם ליתן מסים, והכל בלא מלחמה כלל, רק מצד בחינת הביטול הגדול שלהם, שנתבטלו לשמוע חכמת שלמה, וכמו מלכת־שבא שנתעוררה מעצמה לילך דרך רב כל כך במנחה ודורן רק לשמוע חכמתו בלבד, וכל ניצוח מלחמת דוד לא הועיל כל כך כמו גדולת חכמת שלמה, שפעל הכנעת כל הגוים בתכלית הביטול כעבדים בלא מלחמה כלל, רק מצד תוקף גילוי אור חכמתו, שהאיר עליהם עד שנתבטלו מעצמם ונעשו כעבדים ממש, אשר אין זה ביכולת שום מלחמה וניצוח כלל"[1]. ואותה הדעת שהרב מרבה בשבחה כל כך אינה ידיעה שטחית, דבר שאדם לומד אותו על רגל אחת[2], ונקנית בשמועה ובקריאת ארעי בלבד, אלא הוראתה התעמקות בפנימיות הדברים. בתוך תוכם, להתחקות על שרשם ולעמוד עליהם רק מתוך חקירה ודרישה הרבה. ו„עיקר הדעת אינה הידיעה לבדה, שידעו גדולת ה׳ מפי סופרים ומפי ספרים, אלא העיקר להעמיק דעתו בגדולת ה׳ ולתקוע מחשבתו בה׳"[3]. ואחת מן המעלות המשובחות שהרב מוצא בתורה היא „שהיא בחינת חכמה בינה ודעת"[4].

המקור העיקרי למחקריו של הרב באלהות הם: ספרי גדולי חוקרי ישראל שמימות הבינים, כחובת הלבבות[5], כוזרי, וספרי הרמב"ם והרמב"ן[6] (לפעמים רחוקות מאד מזכיר

1) תורת חיים, בראשית, אות ט׳.

2) שאלו את הרב: כתיב וידעת היום והשבות אל לבבך, למה בידיעה כתיב היום ובתשובה לא כתיב היום? והשיב: דברים הנזקקים לדעת ולעבודת המוח דורשים הכנה וטורח, לפיכך אי אפשר לדחותם למחר, שמא לא תספיק לזה השעה אחר כך, אבל תשובה בכל רגע יכול האדם להתנחם על מעשיו ולהזור בתשובה, לפיכך אינה צריכה זרוז כל כך, דוקא היום לעשותה ולא למחר לעשותה.

3) תניא, פרק כ"ו.

4) שם, ל"ז.

5) יש שהרב משתמש גם בסגנונו של בעל חובת הלבבות, אבל למרות כל אלה אין דעותיהם תמיד מכוונות, ופעמים שהוא נוטה מדעתו לגמרי (עיין לדוגמא להלן בפרק ט׳, י"א בהערות).

6) עיין בהקדמה לתניא; שם, פ"ת, אגרת התשובה בסופה

המדות"[1], ו„עיקר מקור ושורש כל המדות הן חכמה בינה ודעת"[2], ו„משכנה והשראתה של חיות הנשמה כלה במוחין שבראש"[3], ו„עיקר הנפש הוא השכל"[4], וה„דעת היא הזן ומפרנס את האמונה, שתהא האמונה שלמה וחזקה"[5], „ויש יתרון מעלה (בעבודת אלהים) הבאָה מהתבונה והדעת בגדולת אין סוף" על העבודה שמקורה רק בטבע האדם בלבד, „כיתרון ומעלת הזהב על הכסף, כי זה כל האדם ותכליתו למען דעת את כבוד ה׳ ויקר תפארת גדולתו, איש איש כפי אשר יוכל שאת"[6], ואף על פי שגם בלא דעת אפשר לאדם לפעמים להתפעל מגדולת הבורא, מכל מקום גדולה ההתפעלות הנובעת מן השכל מזו שנובעת מן הרגש, ו„התפעלות הנפש בבחינה פנימית היא על ידי בחינת דעת"[7] „לאפוקי מי שצועק כך אבא! אבא!"[8]. גם המוסריות תוצאות התבונה חשובה ביותר מזו שיסודתה בתכונת רוח האדם, ו„המדה שנלקח מן השכל נעלה ממדות טבעיים שבלא שכל"[9]. „ובחכמה שורה בחינת אין סוף"[10]. והרב האמין כל כך בכחה של החכמה, עד שמחליט, שיותר משאפשר להכריע את האדם ולהכניעו בחיל ובכח, אפשר

---

1) לקוטי תורה, תבא.

2) אגרת הקודש.

3) תניא, פרק י"ח.

4) תורה אור, מקץ.

5) שם, תשא.

בדבר זה נבדל הרב מרוב גדולי החסידים ובעלי הסוד. לדעתם אין להאמונה והשכל כלום, ו„עיקר גדר ענין האמונה, שנאמין בדברים אף על פי ששכלנו האנושי מחייב היפוך הדברים ההם" (עמוד העבודה סי׳ י"ב), „ואמונה נקראת הדבר שאפשר להכחישו ולומר לא הוא, היפוך האמת, שהוא הדבר שאין לנטות בו ימין ושמאל" (עבודת ישראל, ראה)—דעה שאנו מוצאים איתה עוד אצל Tertullian (חי במאה השניה למספר הרגיל) בפתגמו הנודע: Credo, quia absurdum

6) תניא, פרק מ"ד.

7) תורה אור, תשא.

8) תניא, פרק ל"ז.

אפילו רבי בֶּר (בנו של הרב), שמעלת ההתפעלות חשובה אצלו ביותר, גם הוא אינו מוצא שום יתרון „בהתפעלות על ידי צעקה גשמית בלי כונה כלל רק להרים בקול" (הקדמה לס׳ „קונטרס ההתפעלות").

9) תורה אור, שמות.

10) תורה אור, מגלת אסתר.

חדוש העולם נראין הדברים שהיתה דעתו כך. „הנה ידיעת אלקותו יתברך – כותב הרב – שהוא ברא הכל מאין ליש, והוא הבורא ומחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, כבר היה נקבע ידיעה זו בלב כל ישראל מאמינים בני מאמינים גם קודם מתן תורה, שהרי רואין השמים והארץ וכל אשר בה ואין הדבר עושה את עצמו... ומה שהודיע במתן תורה אנכי ה׳ אלהיך, הענין הוא שהוא המהוה כל הויות, כלומר שתמיד מהוה ומחדש מאין ליש״ 1), „ואפילו אצל כל הפילוסופים ברור – כותב הוא במקום אחר – שמאמתית המצאו נמצאו כל הנמצאים והתהוות כל הבריאה״ 2). קרוב לשער שהשיטה שהקימה הקבלה הצעירה על דבר התהוות העולמות, היינו שיטת הצמצום (עיין להלן פרק א–ג), הניחה את דעתו של הרב כל צרכה, ועל פיה נתקבל יותר על לבו לומר שהעולם מחודש, מאשר להסכים לדעות הפילוסופים המחליטים שהעולם קדמון.

אכן אף על פי שבדברים הנוגעים לעקרי האמונה, לא הכניס הרב את עצמו תמיד בדרכי החקירה, מכל מקום היתה דעתו בכלל נוטה לעיון ולמחקר, ועל תורת הקבלה שלו טבועה במדה ידועה חותם הפלוסופיה, שמזכרת אותנו לפעמים את דרך משנתם של חכמי הקבלה בספרד במאה האחרונה לאלף

(Lehre Spinoza's 9). ובכלל כל אלו הפילוסופים הדתיים – מעיר ברנפלד בצדק במקום אחר – שהשתדלו להוכיח במופתים חיוביים את מציאות השם, לא העלו בחקירותיהם הרבה, כפי שנראה זאת אפילו אצל המעולים שבין חוקרי ישראל כר״ח קרשקש וכיוצא בו (עיין א״ר ה׳ בהקדמתו, וראה מ. יואל (Don Creska's religionsphilosophische Lehre II, 15.

1) לקוטי תורה, נצבים.

2) כתב־יד, עמ׳ נ״ח.

תמצית דברים אלו היא בחובת הלבבות: „הדין חייב שנאמין כי העולם מחודש... ונמנע שיהיה הדבר עושה את עצמו וחדשו מאין דבר״ (שער היחוד פ״ו).

לעומת זה מתעסק בעל צמח צדק הרבה בחקירה זו וספרים שלמים נכתבו ממנו על אודותיה, ומהם שנמצאים עד היום בכ״י (כ״י כזה נמצא תחת ידי), ובמקום אחד הוא מוכיח על פי חכמת החשבון, ש„מוכרח שהעולם מחודש זה מקרוב, רק ערך חמשת אלפים שנה כפי שהוא באמת, שאם היה מחודש מזמן כביר, היו מחוייב להיות האנשים יותר לאין מספר ממה שהוא עכשיו״

הרב גם את הראב״ע, ת״א נח), ודעותיהם הן לו לקו בהרבה מחקירותיו, אבל ערך מיוחד נתן ממנו להרמב״ם, הוא מביאו כפעם בפעם, מסתייע בדבריו וסומך עליהם[1]), אכן לא תמיד משתמש בסגנונו, והרבה פעמים מרחיב הדברים ומטעימם, כנראה בכדי להקל באופן זה על המעיין הבנת הענין[2]), ויש שבוחר לו לתכלית זו בסגנון בעלי הסוד. פעמים ניכרין הדברים שדעותיו של הרמב״ם היו להרב פה ושם לעינים אפילו כשאינו מזכירו בפירוש. אבל גם יקרה הדבר, שהרב עובר על חקירות חשובות בעניני אלהות בלי תשומת־לב מיוחדת, בשעה שהרמב״ם נותן לחקירות אלו ערך נכבד, ומקציע להן מקום רחב בספריו, כמו שאנו רואים זאת ביחס להחקירות בדבר מציאות המצוי הראשון, חדוש העולם וכיוצא באלו, שמרפרף עליהן מלמעלה, נוגע ואינו נוגע בהן. אפשר הדבר שהרב מתוך שחשב את מציאות האלהות להנחה ברורה שאינה מוטלת כלל בספק, „כי גם העממים הקדמונים מודים באלקות״[3]) ו„אינם כופרים ומכחשים בה׳ לגמרי לומר לא הוא״[4]), לפיכך מצא את ההתפלספות בה למיותרת[5]), גם ביחס להחקירה בענין

ועוד בהרבה מקומות. וקרוב לשער שדרך הקירתו של הרמב״ן היתה רצויה להרב גם בשביל זה, מפני שמתיבלת בקבלה ובמסתורין (עיין בפתיחת הרמב״ן לפירושו על התורה, ובפירושו לבראשית מ״ו א׳ ועוד במקומות רבים), ומפני טעם זה עצמו נתחבבו דברי הרמב״ן על כל גדולי המקובלים בכלל. ורח״וו מעיד ששמע מפי רבו האר״י, ש„ביאור הרמב״ן ז״ל שעשה על התורה הוא עמוק מאר והוא ספר יקר ונחמד מאד״ (הקדמה לאוצ״ח).

1) עיין תניא פרק מ״ב. שער היחוד והאמונה פרק ז׳, ח׳, אגרת הקודש ד״ה: והנה מלבד. לקוטי תורה ואתחנן, ועוד בכמה מקומות.

נראה הדבר שמתוך שהרבה הרב לעסוק בספרי הרמב״ם, סגל לו לעצמו הרבה מלים ומבטאים פלוסופים ממנו, שמשתמש בהם כפעם בפעם לא להסברת מחקריו בלבד, אלא אפילו להסברת עניני קבלה וחסידות. בעיקר נראה הדבר הזה בשער היחוד והאמונה וקונטרס אחרון.

2) עיין לדוגמא להלן בפרק זה בדבר תארי השם, שמביא את כל הסברת המורה בדבר זה, רק משנה הסגנון במקומות שונים ומאריך בלשון.

3) לקוטי תורה, שיר השירים.

4) תניא, פרק כ״ד.

5) ואין לציין שגם חוקרי ישראל כבעל העקרים והרבה כיוצא בו, לא מצאו חפץ מיוחד בעסק החקירה הזאת (ח״א פ״ה). גם אצל קרטיזיום מציאות הסבה הראשונה היא הנחה מחוייבת (עיין M. Ioel, Zur Genesis d.

אנשים כהרב, אשר הדת וכל המתיחס להדת קודמת אצלם לכל דבר, כשנכנסים לתוך תחום המחקר, פוגשים על דרכם מכשולים שונים, שאי אפשר להם לעבור עליהם. אפשר הדבר, שהרב הרגיש לא אחת סתירות שונות להשקפותיו הדתיות, בשעה שהתעסק בחקירה האלהית, ובשבילן הוזקק לותר לפעמים על דעות חשובות, שהיה להן ערך פלוסופי[1], וממילא לא יכלה עוד שיטתו בכלל, להיות מדעית כל צרכה. ולפיכך קשה למצא במחקריו של הרב התרה נכונה על שאלות עקריות רבות שמנקרות במוחם של הוגי־דעה, בשעה שהפלוסופיה החפשית שאינה מתחשבת עם דקדוקי הדת והאמונה, יודעת זה כבר לתת עליהן פתרון נכון. ואם לפעמים רחוקות מבצבצים ועולים מתוך דבריו רעיונות פלוסופיים, שלכאורה אין ההשקפה הדתית יכולה להתפשר עמהם כל צרכה, הנה לא עשה זאת על דעת עצמו, אלא מצא אותם בספרי גדולי חכמי ישראל מימות הבינים, ועליהם נסמך.

אם מפני הסבות שהראינו עליהן, לא היה תמיד ביד הרב להיות נאות לאורה של החקירה, ולהתבונן אל הדברים „בראיה שכלית״, הנה נמצא לפעמים, שלא רצה כלל להשתמש בה, מפני שלא מצאה מספקת כל צרכה, ונתן היתרון להרגש על המחשבה, ולפי דעתו „מה שנלאו החכמים בפלוסופי האומות להשיג אחדות ה׳ בשקידת הלמוד, ישיגו נערי בני ישראל מיד שיגיעו לקצת דעת״[2], ו„בחינת הדעת היא בחינת ההרגשה״[3], ולא די לאדם „שמשיג ומשכיל גדולת

בנבואה״ (תורה אור מקץ, ד״ה: ענין נס דחנוכה. תורת חיים, נח). וכמעט כל החסידים, ובתוכם אפילו אלו שהיו נוטים בטבעם למחקר, התנגדו לחכמת הפלוסופיה, „אשר עליה נאמר כל באיה לא ישובון״ (כתר שם טוב ח״ב, ולהלן ידובר מזה במקומות שונים).

1) ראוי לציין, שלא רק חכמי ישראל בלבד היו זהירים מנגוע בדרך מחקרם ביסודי הדת, אלא אפילו בין גדולי החוקרים שבאומות אנו מוצאים זאת. מ. יואל מוכיח, „Der Entschluss, der Philosophie nichts zu erlauben was der Religion widerspräche, stand fest bei Cartesius, der das häufig auszusprechen nicht unterlässt“ (Zur Genesis d. Lehre Spinoza's s. 9).

2) סידור של הרב קל״ג ע״א (ווארשא תרכ״ז), ועיין תורה אור בראשית, ד״ה: להבין ענין הברכות.

3) תורה אור משפטים, בתחלתו.

ההמישי, ותחת שרובם של המקובלים והחסידים התרחקו מן החקירה (למרות שלפעמים כונו אליה שלא מדעתם)[1], נכרת אצל הרב שאיפה מסוימת לחקרנות. באמרי זאת, רחוק הרעיון מלבי להציג את הרב בתור פילוסוף בהוראתה הרחבה של המלה הזאת, אם אמנם קרוב הדבר, שאלמלי היה חי בתוך תנאי חיים אחרים, היה גם דרך למודו אחר מכפי שהוא לפנינו, ותורתו קבלה צורה בהירה וברורה ביותר, אבל בזמנו ומקומו, ובאותם התנאים בלתי הרצויים לכל חקירה הגיונית שהיה נמצא בהם, אי אפשר היה לו למרות כשרונותיו למחקר ולעיון, להגיע לידי מדרגה נעלה כזו. וכבר החליטו גדולי החכמים, שאין כח ברוחו של אדם להשתחרר לגמרי מרשמי ההשקפות הסובבות אותו ולהתרומם עליהם. גם העדר ידיעתו בלמודים עשה את חקירתו לקויה, כי תורת הפילוסופיה נקנית בידיעת „חכמות העולם״, בהתבוננות מ ד ע י ת על חזיונות הטבע וסבות חליפותיהם, ובמבט ר ח ב על כללות הבריאה, והרב היה חסר כל אלה. ואף על פי שבעצמו ידע, שהתבוננות מדעית במפעלות הטבע הכרחית לחקירה האלהית, או בלשונו: „בחינת גילוי אלהות בעולמות תחתונים, הוא רק על ידי התבוננות בדברים ת ח ת ו נ י ם ג ש מ י י ם, ב ר א י ה ש כ ל י ת ד ו ק א״[2], כפי שהזכרנו למעלה (חלק א׳ עמוד 17), מכל מקום אי אפשר היה לו להגיע לידי אופן זה של „התבוננות״. באחרונה חרדתו הגדולה על כל המסורות, המתיחסות פחות או יותר להאמונה הישראלית, השפיעה לא מעט על הלך דעותיו, והטביעה על מחקריו צורה ד ת י ת תחת מ ד ע י ת[3]. בכלל,

---

1) רמ״ק, אחד מן המעולים שבין המקובלים־החוקרים, כותב: „הרבה ענינים באלהות תמצא, שתסכים בעלי הקבלה האמתית עם החוקרים, ועל כל זה לא דרכם דרכינו, ולא דרכינו דרכם״ (א י ל י מ ה, תמר א׳ פט״ז).

על דבר האזהרות של גדולי החסידים להתרחק מן החקירה, עיין ל ק ו ט י מ ה ר ״ן תנינא מ״ז, חיי מ ה ר ״ן ה״ב, ובכ״מ. וראה כ ת ר ש ם ט ו ב ח״ב.

2) השקפה זו בכלל היא נגד רוח גדולי המקובלים. רבי חיים ויטאל כותב: „לא נראים לי ספרי הקבלה שאחר הרמב״ן, ה ב נ ו י י ם ע ל ה ש כ ל ה א נ ו ש י״ (עיין בהקדמתו לס׳ א ו צ ר ו ת ח י י ם).

3) ולפיכך לא מצא הרב קורת רוח בהפליסופיה היונית וחשבה ל„בחינת חכמה דקליפה, חכמה חיצונית״, ואת „אריסטו וסיעתו קשים יותר מקליפות דעכו״ם״, מפני שהפלוסופיה היונית „סותרת את התורה והקבלה, והפלוסופים מכחישים

מלבד שלא השתדל הרב לבאר ולברר את הנחותיו בחקירה אלהית, עוד גם עצם הנחותיו אינן תמיד קבועות ומוחלטות כל צרכן, ובעיקר נראה זאת מתוך תורת המדות והמוסר שלו. על פי רוב אין אצלו כלל שלא נאמר בו חוץ; הרב מוצא לפעמים מעלות ויתרונות במדה אחת מה שאינו מוצא אותם באחרת, ומחליט על פיהם שזו גדולה מזו, ולבסוף מוצא בעצמו אחרי כן, שיש מעלה באחרת שאינה בזו.

מתוך מה שאמרנו יוצא, שהרב לא היה חוקר מ ד ע י, והיסוד למחקריו אינו פלוסופי כל צרכו, כי אין דעות הגיוניות משוכללות נארגות על מסכת כזו, אבל מצד אחר נראה שבקרבו קננה נפש חושבת, רוח פלוסוף ט ב ע י, אשר לא חדל גם רגע להתפלסף, אפילו בשעה שלא התכוון כלל לזה[1]. וכמו אצל כל הוגי־דעות היה מוחו מלא תמיד רעיונות ומחשבות אין קץ, וכלי־העיון שבו עבדו בלי הרף עבודה עיונית, בלי לאות ובלי הפסק, עד שנדמה לו הדבר, כאלו המחשבה הוא מעין גלגל החוזר תמיד, כח שאינו פוסק, בחינת Perpetuum mobile, „שלא תנוח אפילו רגע, ותמיד תשוטט מחשבת האדם באיזה דבר"[2], „ודרך וסדר בריאת הנפש המשכלת, שחושבת ומהרהרת תמיד"[3]. הנטיה למחקר נולדה עם הרב, ובמדה שהתפתחו בו רעיונותיו, באותה מדה התפתחה גם נטיה זו בתוכו. אצל הרב לא היתה הפלוסופיה כשהיא לעצמה ענין לענות בו, הוא לא בקש לו מקצוע בחקירה לעסוק בו, אלא פעמים כשנזדמן לו לבא בנגיעה עם דבר, שעל פי תכנו ותכונתו היה קרוב ללבו, אז נעשה הדבר הזה להומר לדעותיו ורעיוניו, וכלי־המחשבה שבו נתפעלו ממנו ונתמלאו בו, ועבדו עבודתם עבודה תמידית, „מחמת המחשבה היא מטבעה עיונית, והיא מתפרדת בכל אתר, בכל

אלוה" (ס' מוסר לר"י עקנין, הוצ' ח' מקיצי נרדמים. וראה חובת הלבבות שער ב' פ"ג).

1) גרץ משער זאת ביחס לתורת המוסר של הבעש"ט: „Der Baalschem verkündet vielleicht ohne daran zu denken" (Ges, d. Jud. 11, Cap. 3). על דבר ההבדל שבין פילוסופיה טבעית ובין מדעית ראה B. Ostwald, „Naturphilosopie" (Kultur d. Gegenw. I Abt. 8. s. 138 - 139).

2) לקוטי תורה שיר השירים עה"פ „יונתי בחגוי סלע".

3) תניא פרק נ"א.

הבורא יתברך, השגה והבנה גדולה, איך שהקב״ה מחיה ומהוה הכל, ושלגדולתו אין חקר כו׳, אם אין זה בבחינת הרגשה בנפשו, שאין השכלתו נקשרה ונקבעה בנפשו כאלו מרגיש״[1]. ובכלל נראה, שבכל אהבתו של הרב להחקירה, לא נתן תמיד ערך גדול להוכחותיה, ולכן אינו משתדל לברר את הנחותיו במופתים נסיוניים טרם שקובע אותם במשנתו, כדרך רוב החוקרים בעלי העיון, אלא מסתפק על פי רוב בהרגשה נפשית בלבד, ודברים רבים שקשה היה לו לבארם לעצמו בשכל ובמחשבה, נתבארו לו על ידי הרגש[2], כי לדעת בעלי הסוד, אין הרגש נזקק לא להגיון ולא לשום סבה וטעם, ומכיון שאדם מרגיש באיזה דבר, הרי הרגשה זו בלבד מקיימת אמתת הדבר המורגש. „וכי מפני שלא נדע טעם (בחקירה האלהות) — כותב הרמ״ק בתמיה — נכחיש מה שמאומן בקבלתנו מסיני?״ (אילימה, תמר א׳ פט״ז), או „מפני שאין אנו משיגים הענין — כותב המקובל ר״י אירגאס — נכחיש מה שמאומת בגילוי אלהותו עלינו?״ (שומר אמונים, ויכוח א׳ דף נ״ג). ולפעמים אפילו בשעה שהרב מביא איזו הוכחה לקיום דעתו, גם אז אינו מביאה מן החוץ, אלא מוצא אותה בתוך רוחו ונפשו פנימה; ממציאות עצמו מוכיח הרב מציאות האלהות. „מבשרי אחזה אלוה״, זה היה להרב, כמו לרוב בעלי הסוד, הוכחה גמורה על ישות המצוי הראשון, „מבשרי ממש - חוזר וכופל הרב דבריו פעמים רבות — אחזה אלוה, ואף על פי שאי אפשר לראות האלקים בעין הגשמי, מכל מקום הוא על דרך שהאדם יודע ומרגיש בנפשו אשר בקרבו, שגם כן אי אפשר לראות מהות הנפש איך ומה היא, מכל מקום הוא נרגש ממנה על ידי שרואה חיות הגוף שהוא מהנפש, כך על דרך זו ממש היא בחינת הדעת באלקות״[3], והויה האלהות „נרגשת בבחינת ראיה, אף על פי שאינו רואה זאת בעיני בשר״.

---

1) תורה אור, משפטים, ועיין קונטרס ההתפעלות פ״ב.

2) החקירה האלהית בכלל היא פרי השכל והרגש, או בלשון ר״י פיזיס: „Sie entquillt aus dem Kopf und mündet aus in das Herz" (היא יוצאת מן המוח וגומרת בלב. צפנת פענח, חובי א׳ עמ׳ 12).

3) תורה אור, משפטים. ועיין לקוטי תורה אמור, אות ב׳.

יש מגדולי החכמים שחשבו ש„מלאכת הרפואה מצוה גדולה ללמדה, מפני שמכיר את הבורא מכירת אבריו של האדם, ועל זה אמר איוב ומבשרי אחזה

בדבר חכמה וכיוצא באלו"[1], „ויש מי שיטעום תענוג ועונג גדול בשכל עד שיערב לו כמו מאכל המתוק לחיך"[2]. מכל מקום פוסק הוא להלכה, „שאפילו מי שלמד כבר כל התורה אסור לו ללמוד חכמות גוים, ורק באקראי מותר לתלמיד חכם ללמוד בשאר החכמות, שיוכל ללמוד מתוכם דברי תורה ויראת שמים"[3].

ויש עוד אופן שעל ידו חכמות העולם מתעלות ומתקדשות, „אם האדם עושה מהן קרדום לחפור בהן, דהיינו כדי להתפרנס מהן בריוח לתורת ה׳ ולעבודתו" „אבל סתם עסק בחכמות אחרות הוא בכלל דברים בטלים"[4], ולדעתו „זהו טעמו של הרמב"ם והרמב"ן וסיעתו שעסקו בחכמות"[5].

הרב לא הציב לו למטרה להתאים את החקירה אל הדת, למלאות את התהום המפריד בין שני ענינים אלו, דבר שהעסיק כל כך את גדולי חוקרי ישראל, אבל הדבר הזה

1) תורה אור, וירא.
2) ביאורי הזוהר, שמיני.
3) ש"ע של הרב, הל׳ ת"ת פ"ג סעיף ז׳.

השקפה זו על דבר למוד החכמות היתה בכלל השקפת כל גדולי האומה הישראלית בכל העתים. בעל חובת הלבבות כותב: „כל חלקי החכמה לפי מחלקות ענינה, המה שערים להשיג בהם התורה... ואנחנו חייבים ללמוד אותה כדי להבין ולהגיע אל תורתנו, אך ללמוד אותה כדי להגיע אל הנאות העולם אסור לנו" (הקדמה עמ׳ ב׳). „חכמת יונית דאסורא — כותב המהר"ל — הן אותן שאין להן שייכות כלל אל התורה" (נתיבות עולם, נתיב התורה פי"ד), „מה שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות — כותב הגר"א — יחסר לו לעומת זה מאה ידות בחכמות התורה" (הקדמה לס׳ אקלידוס).

על פי האמור אין מקום לתמיהת זוסניץ ודובנוב, שרואים סתירה אצל הרב בין דבריו ומעשיו, כי באותה שעה שהוא אוסר את החכמות האחרות אינו נמנע מלעסוק בהן בעצמו, אבל באמת לא ראה הרב חשיבות מיוחדת בחכמות כשהן לעצמן, אלא חשבן כאמצעי לתכלית הבנת התורה. לחכמת ההנדסה הזקק, בכדי לשער זמן „בין השמשות" בדיוק להדלקת נרות של שבת, או „איך לכוון באירופא לצד מזרח נגד ירושלים", ואימתי „התחלת עמוד השחר מח"י אייר ואילך" לענין ספירת העומר. בידיעות הטבע השתמש לתת לפעמים טעם לאסורי התורה, כדרך שנותן טעם לאיסור כפיית הכלי על גבי הנר בשבת, ש„מחמת כפיית הכלי מונע האויר שמסביב האור וזה גורם כבוי" (עיין בקונטרס בין השמשות, סדר ספירת העומר. תורה אור, מקץ. וראה במלואים שבסוף הספר).

4) תניא, פרק ח׳.
5) שם.

דבר שהאדם רואה מאותו הוא מחשבתו, ואף שאינו רואה בעת ההיא, הוא מחשב בו מאחר שכבר ראהו"[1], ומוחו לא פסק לעבד ולגבל החומר שנקלט אל תוכו, כל כמה שיד העיון שבו היתה מגעת, והוא נתן לו צורה וצביון ידוע. חומר כזה מצא הרב מוכן לפניו בתורת הקבלה, המכילה מחקר ופלוסופיה, אוצר גדול של מחשבות, יצירות בנות תקופות רבות, שנגלות לעיני איש הרוח היודע למצא את הגרעין הטמון בתורת הסוד[2].

החקירה שלקחה את לב הרב ביותר, היתה החקירה באלהות ובעניני הדת, דברים שהיו קרובים ללבו ורוחו יותר מכל שאר עניני מחקר ושהתעסק בהם תמיד, וכל אופן התפלספותו סובב רק על קוטב אחד, על דבר אלהים והדת וכל המסתעף מהם בלבד. ואפילו בשעה שהרב מתעמק בכללות הבריאה, אינו עושה זאת עיקר תכליתו, כי „מה הם כל הברואים ואפילו כל הארץ הלזו החומרית, שנראית יש גמור לעין כל? הלא אך אין ואפס ממש ושאין נופל עליהם יש כלל"[3], רק הבורא כמקור הבריאה זה היה מרכז עיונו. לא העולם היה מטרת מחקריו, אלא אופן „התפשטות החיות בכל העולמות ממקור אין סוף" זה היה אבן פינת חקירותיו, יסוד ושורש עיונו. ברור היה להרב שאי אפשר לבירה בלא מנהיג, והיה מבקש את בעל הבירה, את מנהיגה.

כשם שהרב לא נתן תמיד ערך מיוחד להפלוסופיה כשהיא לעצמה, כך לא נתן ערך חשוב ל„חכמות העולם" כשהן לעצמן, אם לא במקום שאפשר להוציא מהן תועלת לידיעת התורה, „להשתמש בהן לתורתו ולעבודתו"[4], ואף על פי שמוצא שהעסק בהכמה גורם נחת רוח להאדם, ויש „כמה מיני ערבות ומתיקות

---

1) אור תורה, תבא.

2) ר' משה בוטריל בפירושו לס' יצירה כותב: „חכמת הקבלה היא חכמת הפלוסופיה, רק שבעשו לשינות ידברו". לדעת החסידים „תתחיל חכמת הקבלה במקום שחכמת הפילוסופיה מסתיימת" (שיחות הר"ן סי' רכ"ד). ולזה מסכימים גם החוקרים הנאורים (עיין Zunz, Gottesdienstliche Vorträge s. 422; Spiegler, Ges. d. Juden s. 91.) אגב ראוי להעיר, שבעלי המסתורין מימות הגאונים אינם מזכירים בספריהם את המלה „קבלה" רק את ה„סוד".

3) שער היחוד והאמונה, פרק ג'.

4) תניא, פרק ח'.

לא יחסר להם כל מעדני עולם, היו עוזבים כל תענוגים ועוסקים בכל לבבם ותשוקת נפשם בלמוד החכמות, כל היום והלילה אין מחשבתו פנויה מלהבין ולהעמיק בענין החכמות, ותערב לנפשו ותתענג בהם כל כך כמו זולתו בכל תענוגי העולם, וסבת עסקם בחכמותיהם בפילוסופיא וחכמות חיצוניות בתענוג נפלא הוא רק מצד מזג טבעם, שמאד תכריחם בהשק נפלא שנולד בטבע כזה" 1). ואפילו בשעה שנפשו של הרב אינה מוצאת ספוקה בהחקירה, ומתרעם עליה וחורץ משפטו ש„אין לנו עסק בנסתרות, אך הנגלות לנו להאמין אמונה שלמה, שמדותיו של הקב"ה ורצונו וחכמתו ובינתו ודעתו עם מהותו ועצמותו מרומם רוממות אין קץ מבחינת חכמה ושכל והשגה... והאמונה היא למעלה מהשכל" 2), גם בשעה זו אינו פוסק מחקירותיו, וחוקר וחודר בלי תכלה ובלי קץ, וכל רעיון שעלה במחשבתו, לא חדל מנקר במוחו עד שהוציאו מן „ההעלם אל הגילוי". „אם דעתו וחכמתו של אדם – מבאר הרב – נובע במוחו בצמצום, אז יוכל לעצור ולקמץ שפע השכל, אך אם שפע החכמה נובע בו ברבוי ותגבורת גדול יתר מדאי, אז אי אפשר לעצרו, ועל כרחו יפתח וישפיע שפע רב" 3), והרב אשר רוחו היה כנחל שוטף, לא היה יכול תמיד לעצור בעד זרם מחשבותיו, ומפיו התפרצו לפעמים דברים, שאפשר שנפשו היתה סולדת בו שמא לא נתנו להדרש ברבים, ולכן היה חוזר ומטעימם וממתיקם באופנים שונים ובהסברות שונות.

דרך הרב להסביר דעותיו באריכות ובהרחבת דברים, להכפיל ולשלש לפעמים מאמרים שלמים, וכל פעם בתוספות מלים, ולפעמים נכרים הדברים, שבמתכוון משתמש הרב ב„כפל לשון" ו„תוספות באור", מיראה שמא יבאו תלמידים שלא שמשו כל צרכם ויגלו פנים בדבריו שלא כהלכה, כי הרב, שעיקר השתדלותו היה, לנטוע את דעותיו בלב כל שדרות העם, כפי שנראה בסמוך, זקוק היה לזהירות יתירה, שלא ליתן מקום לטעות בדבריו, ליחס להם כונות שאינן מתאימות כל צרכן אל דקדוקי הדת והאמונה, בפרט בענינים דקים ומופשטים כאלו היתה

1) תורה אור, תולדות.
2) שער היחוד והאמונה, פרק ט'.
3) הוספות לתורה אור, שמות.

נעשה אצלו מאליו וכמעט בהיסח הדעת לגמרי 1).

כפי שראינו היו כל מחשבותיו ורעיונותיו של הרב נתונים רק לעניני אלהות בלבד, אכן אין תחומין במות ואין מחיצין בכלי המחשבה, וקשה להוגה־דעות מטבעו לצמצם תמיד את כל נצוצי המחשבה רק בתוך נקודה מוגבלת אחת, ולגזור עליה: עד פה תבואי ולא תוסיפי. המחשבה אף על פי שנראית כאלו היא ברשותו של אדם, והוא השליט עליה, מכל מקום היא להיפוך לרוב המושלת עליו, וגם הרב נסחף לפעמים בזרם הפלוסופיה מעבר לגבולות החקירה הדתית או האלהית, ובדרך מחקריו פוגש הוא לפעמים בדעות הנוגעות להחקירה הכללית יותר משהן נוגעות להחקירה האלהית 2). אבל סוף סוף מקבלות אצלו כל החקירות צורה אחת, צורה תיאוסופית או דתית, והוא זהיר שלא להתרחק מתחומו יותר מדאי, או כלשון המקובלים, „שלא להרוס המחיצה וליכנס במקום הסכנה" (רמ"ק). ואם לפעמים נדמה לו להרב, שעשה פסיעה גסה בדרך מחקריו כלפי חוץ, מיד הוא חוזר ושב כמה פסיעות לאחור, כי כך מלמדת הקבלה: „אם רץ לבך להרהר, שוב למקום... ועל דבר זה נכרת ברית" 3).

קרוב לשער, שהרב לא מצא תמיד קורת־רוח, בשעה שההכרח הביאו לחטט ולנקר בתוך פקעת סבוכה זו של החקירה האלהית, בשעה שהיה נזקק למשמש באצבעותיו בהנימים הדקים הקשורים לפעמים עם מיתרי הלב והנפש... אולם רוח הוא באנוש החזק הרבה פעמים מחפצו ורצונו, והתשוקה הנטועה בנפש הוגה־דעה לחקור ולחדור, להתעמק ולהתפלסף, היא כאלו מכרחת אותו נגד רוחו לעשות זאת, והוא חוקר בעל כרחו כשם שהוא חי בעל כרחו. הרב הרגיש בדבר וכותב: „יש בן אדם, שמצד טבעו ומזגו ומדותיו להמשיך חשק ותשוקת כל לבבו אל למוד החכמות, ולהיות תמיד מחשבתו ולבו ושכלו דבוק בהן, והראיה מהפלוסופים מהאומות הקדמוניות, שהיו שרים גדולים,

---

1) על דבר השתדלות החוקרים לאחר את הדת עם הפילוסופיה עיין לדוגמא „צייטשריפט פיר וויססען ד. יודענט.", שנה ראשונה עמ' 278.

2) וכבר הוכיח מ. יואל, שהרבה הוקרים באלהות „gingen in ihren religions-philosophischen Arbeiten nicht ganz auf, sondern wurden unversehens aus Religions-philosophen Philosophen überhaupt" (Zur Genesis etc s. 6).

3) ס' יצירה פ"א, מ"ח.

בשעה שאת יתר ספרי הרמב"ם הוא קורא כמעט בכל פעם בשמותם, כשמביא מהם דבר.

מדרך הסברתו של הרב ואופן הרצאתו נכר, שהיה מתכוון לעשות את תורת חב"ד לדבר השוה לכל נפש, ולא ליחידי סגולה בלבד, כדרך רוב ראשי החסידים 1), ולכן הוא משתמש בסגנון נוח וקל, ומחזר אחר מלות פשוטות ומצויות הנכנסות אל לב המעיין בלי כל יגיעה ועמל רוח, והדבר הזה עולה בידו הרבה פעמים באופן נעלה 2). ביותר חביב על הרב ה,משל, מפני שעל ידי המשל אדם עומד על דברי תורה, ולדעתו אין

בשעה שאת „יד החזקה" ו„שמונה פרקים" הוא מזכיר כפעם בפעם (ת"א בא, משפטים). וליתר זהירות עוד מוסיף רבי יעקב יוסף, לאחר שמסיים את דברי המורה שם: „מובא זה בספר יד יוסף (לר' יוסף מפוזנא, אחד מהחרדים ביותר, מחבר ס' שדה בוכים על תקון חצות, וס' יסוד יוסף זיכלכל יוסף), פרשת ראה דף רס"ב יעו"ש" (ת"א, לך).

בדבר זה נראה לנו ר' מנחם מנדיל מויטבסק כיוצא מכלל רוב החסידים הזהירים; הוא לא לבד שאינו מתירא להזכיר את המורה בפירוש, אלא אף משתדל להצדיק את מחברו (נגד „הרמב"ן שרוצה לסתור דבריו"), ומסיים „ולדעתי שפתי חכם חן דברי הרמב"ם ז"ל על פי אמת... והמבין יבין לעצמו" (פרי הארץ, ויגש). כמו כן מוצא רמ"מ טעמו של בעל המורה למצות מילת (מו"נ ח"ג פמ"ט) לאמת, וכותב ש„הוא ז"ל הוציא מפיו קדוש דברים אמתים העומדים ברומו של עולם" (שם, לך). גם ר' ברוך מקוסוב מביא הרבה פעמים את המורה וסומך עליו בחקירותיו (עיין עמוד העבודה סי' כ"ד, ל', צ"ב, קמ"ד, קמ"ח ובכ"מ).

1) מספרים על הרב שמרגלא היה בפומיה, שאחד התנאים ההכרחיים לכל רב ומורה דרך לחסידים הוא, „לומר דברי ת"ן לפי רוח הזמן ולפי רוח העם".

2) הרב מבאר ההבדל שבין כח ובין פועל: „חכם שמלמד חכמתו לזולתו, אזי הוא בבחינת גילוי (פועל), שנראית ונגלית חכמתו לזולתו, אבל בעידנא דלא עסיק, הרי חכמתו רק בכח הנפש, דהיינו שיש בכחו להשכיל אם יעסוק בהשכלה, אבל לא באה לידי גילוי מן הכח אל הפועל. כן כח הראיה שבעין, שאף אם יסתום העין יש לו כח הראיה בשלמות, מכל מקום לא בא לידי גילוי להיות העין רואה ממש עד שיפקח עיניו, וכן כח ההילוך שברגל וכיוצא בזה בשאר חושים" (תורה אור, וירא). על דרך דומה לזו מסביר את ענין הז' מדות שבספירות, למה נקראו בשמות: חסד, גבורה, רחמים וכיוצא באלו (אגרת הקודש, ד"ה והנה כללות הי"ס). גם ר' ברוך מקוסוב, שסגנונו הצח מזכיר אותנו במדה ידועה את סגנונו של ר"י אירגאס (עיין פ"ב בהערה), מסביר את ענין כח ופועל על דרך שמסבירו הרב, אבל לא בצורה נאה כמוהו (דרך אמונה, בהצעה אות ו' ת').

הזהירות נחוצה לו יותר, והיה חושב לעצמו „למצוה וחובה לפרש ולבאר היטב בכל פרטי ופרטי ענינים החלוקים בכל דרכי העבודה... בפרטי פרטיות, למען לא יטעה הטועה בדרך ולא יטעה לזולתו... מאשר רבים נבוכים ומוטעים בכמה מיני טעות בדרכי קבלת אלהים היים מצד מעוט הידיעה ומצד מעוט העסק והרגילות, וזהו מסבת התלמידים שלא שמשו כל צרכן" [1].

אולם מלבד זהירותו של הרב לבלי לתת מקום לעקם את דבריו או לטעות בהם, עוד היה זהיר שלא לעורר עליו קטרוג מצד אויביו, שרבים היו גם בין החסידים, אשר בקשו תמיד תואנות להשליך עליו שקוצים ולעשות את תורתו פלסתר (עיין ח"א פרק ט"ו), ולפיכך בשעה שהרב מברר דעה חשובה בעניני אלהות, שיש לה יחס לעקרי אמונת ישראל, ומביא ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם (כפי שהזכרנו למעלה), הוא מעיר כמעט בכל פעם, שבדבר זה „הודו לו (להרמב"ם) והסכימו לו חכמי הקבלה כמו הפרדס מהרמ"ק", או „וכן הוא גם לפי קבלת האר"י", או „לפי קבלת האריז"ל דברי הרמב"ם בענין שאנו דנים עליו אמת" [2]. ואפשר מטעם זה מונע את עצמו מלהזכיר את שם המורה (בכל ספריו מביאו לא יותר מפעם או שתים), „הבנוי על פי סברות אריסטו" [3], וכותב רמב"ם סתם [4],

---

1) מכתבו של ר' דוב בֶּר (בנו של הרב) לאנ"ש (קונטרס התפעלות בתחלתו).

2) עיין תניא פרק ב', מ"ב, מ"ח; שער היחוד והאמונה פרק ז'; לקוטי תורה, פקודי; שם, ויקרא; דרושים לסכות, וכיוצא באלו.

3) עיין חיי מהר"ן ח"ב, ל„התרחק מהחקירות".

4) עיין תניא פרק מ"ב ובשער היחוד והאמונה פרק ז' בענין ידיעת הבורא, והשוה: מורה נבוכים ח"ג פרק ט"ז; וראה לקוטי תורה פקודי על דבר תארי השם, והשוה: מו"נ ח"א פרק נ"ח.

ראוי לציין שמדה זו, שלא להזכיר את שֵׁם ספר המורה, או להביא הסכם לדבריו ממקבלים וסתם בני אדם כשרים שאינם חשודים על דעות חצוניות, אנו מוצאים לפעמים גם אצל גדולי חסידים אחרים זולת הרב. בעל תולדות יעקב יוסף, שנחשב בזמנו לגבר אלים ותקיף בדעתו, ואשר לא הת להטיח דברים קשים כלפי הרבנים גדולי ההוראה שבזמנו (עיין פקודי, ברכה ובכ"מ), ולהתקומם בלי כל פחד ומורא נגד המתנגדים בשעת התסיסה העצומה שמצאה מקום בין שתי מפלגות אלו, במחצית הראשונה של המאה הששית (עיין ח"א עמ' 36, הערה 2), גם הוא כשמביא את דעת המורה על דבר „ד' מיני השלמיות הנמצאות לאדם" (ח"ג פרק נ"ד), מציין רק החלק והפרק שבהם באים הדברים, אבל את שמו של המורה אינו מזכיר כלל,

הנבוה יותר יכול להשפיל את עצמו יותר"[1]. כמו כן מוצא, ש„התהוות אותיות הדבור היוצאות מה' מוצאות הפה, אינן דבר מושכל ולא מוטבע בטבע מוצאות הללו להוציא מבטא האותיות על ידי הבל והקול המכה בהן על פי דרך הטבע, ולא על פי דרך השכל ... והיא למעלה מהשכל המושג והמובן"[2].

את ההבדל שבין תורתו של הרב ובין תורתם של בעלי סוד אחרים, אפשר להכיר פחות או יותר גם מאופן התיחסותו לקבלה המעשית, ותחת שגדולי המקובלים נתנו לה ערך חשוב ביותר, לא נתן לה הרב כל חשיבות יתירה, ואין אנו מוצאים שישתמש בפועל בשמות וצרופים, לחשים, סגולות וקמעות, כדרך שהשתמשו בהם חכמים רבים בעתים שונות ובמקומות שונים, מאלו שנמשכו אחר תורת הנסתר[3], כפי שראינו זאת למעלה (ח"א עמוד 126), למרות שהאמין „שיש ענינים מרפאים בדרך סגולה בדרך נפלאה, במה שאינה מושגת בהשגת והשכלת הרופאים הטבעיים"[4]. ואפילו דבר גלגול הנפש, התופס

---

1) לקוטי תורה, מקץ. ועיין תורה אור לך, ד"ה: והבדילה הפרוכת.

2) אגרת הקודש, ד"ה: ויעש דוד. תורה אור, בראשית.
פרנק מציין, שאחד החוקרים המפורסמים (בינאלד, „חקירות פלוסופיות" פ"ג), משתדל להוכיח, שהכתב אינו המצאה אנושית, אלא פרי התגלות האלהות (הקבלה, פ"ב).

3) יש רמז, שעוד האיסיים השתמשו בשמות וסגולות לתכליות שונות (דו"ד ח"א עמ' 115). רב האי גאון מתרעם על אלו, שמאמינים בספורי „חכמים שונים מחכמי ארץ ישראל וחכמי אדום" על אודות נפלאות שונות שנעשו באמצעות שמות, ומסיים ש„כל אלו אינם אלא דברי רוח ומעשה רמאות" (טעם זקנים, נ"ד—נ"ו). ובשנות המאות האחרונות נתחברו ספרים מיוחדים על דבר סגולות שונות נגד מחלות שונות. מהם ראוי להזכיר את ספר הסגולות לר' צבי ב"ר ירחמיאל; ס' ירים משה לר' משה רופא מקאליש, וכיוצא באלו. ובתקופות האחרונות היתה הקבלה המעשית להחסידים לתורה שלמה. להבעש"ט מיחסים החסידים סגולות בדוקות ומנוסות „למקשה לילד, לקדחת ולכאב שיגים" ולר' זיסא מאניפולי — סגולה למחלת „הקונבולסיה" (כתב־יד). ואין שעור להפלגת החסידים בשבח הסגולות. אגב ראוי לציין, שהמבטא „קבלה מעשית" אינו עתיק ביותר, ואין אנו פוגשים אותו אצל בעלי הסוד הקדמונים (עיין Ersch u Gruber, Jüd. Lit. § 13, s. 402).

4) לקוטי תורה, שה"ש עה"פ: נאוו לחייך.

דרך אחרת להבין המושכלות כראוי, כי אם „על ידי הלבשת השכל בלבושים של משלים... וכל שהחכמה עמוקה יותר נצרך יותר לרבוי משלים עד שיעמדו עליה" [1], ו„שורש המשל הוא גבוה ומאד נעלה, שאין כל אדם יכול לומר משלים, כי דוקא מי ששכלו שכל גבוה יכול לצמצם שכלו במשל, שיהיה מכוון נגד הנמשל ממש" [2] „ומי שיש לו עומק גדול בהשגה, יוכל להוריד ולהשפיל בחלקים רבים אותו השכל, להלבישו בכמה לבושים שונים עד שיסביר לו אותו השכל על בריו" [3], ו„החכם אף שיודע דבר חכמה בעצמו, אף על פי כן אינו יכול להסביר החכמה ההיא לזולתו עד שילבישה במשל, דהיינו שיהיה יכול למצא החכמה ההיא גם בדברים תחתונים" [4]. ושונים משליו של הרב בצורתם וטעמם, ומהם שמיוסדים על חזיונות הטבע — כמובן עד כמה שהחכמה הזאת היתה מובנת לו — כך הוא מסביר את מהותו של „אור אין־סוף", על ידי דוגמאות מתורת הצבעים או „מראות וגוונים" בלשונו של הרב; דבר „הארה האלהית" על ידי „טבע האויר שסביב האור"; „גילוי הכח האלהי" על ידי „אור וניצוץ היוצא מן הצור על ידי ההכאה", וענין „עבודה שבלב" על ידי ביאור הרכבת „חללי הלב" וכיוצא באלו [5]. אבל פעמים שהרב מבאר עניני הטבע עצמם בדרך למעלה מהטבע, כגון סבת „הראיה המתפשטת ונמשכת למטה יותר מן חוש השמועה", מפני „שהראיה שרשה מבחינת חכמה, וכח השמועה נמשך מבינה, וחכמה היא למעלה מבחינת הבינה, על כן היא נשפלת למטה יותר, שכל

1) תורה אור, מגלת אסתר.

2) שם, לך.

3) תורה אור, מגלת אסתר. בכלל היתה דעת טובי החסידים שבין בעלי חב"ד, ל„הרבות במשלים יותר, אף על פי שענינם אחד ויוכל להבין הענין על פי משל אחד לבד, מכל מקום על ידי רבוי משלים יתקרב הענין יותר אל כלי המוח, כי אי אפשר להשיג השגת היחוד האלקית בשלמות על ידי משל אחד בלבד" (לקוטי ביאורים לשער היחוד, דף ט' ע"א, ווארשא תרכ"ה).

4) שם, לך.

5) שם, בראשית ד"ה צאינה וראינה; תולדות ד"ה: כתיב באברהם קח נא את בנך. ויצא, וישב ד"ה: שיר המעלות. מקץ ד"ה: וענין הארת האור; לקוטי תורה אחרי, ועיין בסידורו של הרב דף ס"ג ע"א. ד"ה: הנותן שלג כצמר וכיו"ב.

בידים, וככה ממש נחשבת לגבי הקדוש ברוך הוא מדרגת השכל וההשגה כעשייה גשמית, ואפילו השגת שכלים שבעולמות עליונים, ואפילו מדרגת חכמה עילאה"[1]. והרב ממשיל את השפעת האלהות בעולמות במשלים דקים ורוחניים ביותר, כהשפעת השמש והאור, וגם הם אינם מניחים תמיד את דעתו כל צרכה, ומוסיף על פי רוב, ש„אין המשל דומה לנמשל"[2]. אכן למרות כל אלה משתמש הרב בעצמו לפעמים במשלים ומבטאים שאינם נקיים לגמרי מהגשמה, אף בשעה שבעצמו מרגיש בהם קושי, שמכריחים אותו להטעימם ולהמתיקם[3]. ואין

---

1) שער היחוד והאמונה פרק ט'. ועיין בסדורו של הרב, ד"ה: מעורר ענוים.

בכלל אוחז הרב בדבר תארי השם בדרך הרמב"ם וכמוהו מחליט, ש„תארי השם יתברך בשלילות הוא התאר האמתי, ואין לנו דרך בתארו אלא בשוללים לא בזולתם" (מו"נ ח"א פ' נ"ח). הוא מסביר את ההבדל שבין שני תארים אלו, ומוכיח שגם התארים הנראים כחיוביים אינם באמת אלא שוללים. „תוארי החיוב מורים על מהות הדבר, מה הוא, ותוארי השלילה לא יודיעונו דבר בשום פנים מן העצם המבוקש מה הוא" (הדברים הבאים במרכאות כפולות הם לשון המורה), אלא שיודיעונו שהוא משולל מדבר המנגד וסותר לאותו העצם המבוקש ומהותו... היינו ענין יכול שנאמר עליו יתברך, הוא מפשיט ממנו כל מה שהוא היפך היכולת, ענין חכם מפשיט ממנו מה שהוא היפוך החכמה, ונמצא לא יודיעו תוארים אלו ידיעת מהותו רק יודיעו מה שאנו שוללים ממנו, הדברים שהם היפוך מהותו כביכול" (לקוטי תורה, פקודי).

2) שער היחוד והאמונה פרק ג', ובהרבה מקומות בספריו של הרב.

ראוי להעיר שבין טובי המקובלים, ביחוד בין מקובלי ספרד, היו אנשים שהשתדלו להרחיק את ההגשמה לא מהסבה הראשונה בלבד, אלא אפילו מהספירה הראשונה הקרובה אליה ביותר. „הספירה הראשונה הנקרא כתר —כותב הרמ"ק— לרוב דקותה לא יצדק בה אפילו „אין"... כי אין לא יצדק אלא על שיושג חיוב מציאותה השגה מקצת, ונשאל על השגה זו מה הוא? וישיבו: אין, להורות שהוא דבר בלתי מושג, אבל כבר השיג השכל וחייבה עד ששאל עליה מה ענינה והושב אין" (פרדס, סדר האצילות).

3) ענין הזווג למשל המורה אצל המקובלים (כמו אצל חוקרי יון הקדמונים), על התחברות רוחניות ברוחניות או חומריות ברוחניות (עיין זוהר בא, ויקרא, נח, במדבר. פרדס שער ה' פ"ב; משנת חסידים מסכת זווג; פרי עץ חיים שער הסליחות; ס' עליות העולמות וכיו"ב), אינו מתיישב כנראה היטב על דעתו של הרב, ורואה עצמו זקוק להטעים הדברים, „למה כנו בזוהר ועץ חיים ענין היחודים העליונים בלשון זווג גשמי, הרי עיקר ענין פירוש

מקום רחב מאד בספרי המקובלים[1], נזכר אצל הרב רק לפעמים רחוקות, ועל פי רוב בשם האר"י ובדרך אגב[2]. הבדל כזה נכר אצלו גם ביחס לדרך ההשגה האלהות, שהרב משתדל הרבה פעמים להרחיק את ההגשמה מעצם הרוחני יותר מחבריו, ומבאר שכל הדברים המתארים במדה ידועה את פעולות האלהי, אין להבינם כפשוטם; „אין מחשבתו כמחשבותינו ואין דבורו כדבורנו, ולא נקרא דבורו יתברך בשם דבור רק על דרך משל", אלא מפני שאין בלשון בני אדם מלות מכוונות כל צרכן להגדרת המושגים האלהיים, לפיכך אנו מוכרחים להשתמש במלות הרגילות בדרך ההשאלה, שמפני טעם זה „גם התורה דברה כלשון בני אדם"[3], ולא זו בלבד אלא שאפילו מלת „השגה", שהונחה בעצם וראשונה להבנת המושכלות הדקות ביותר, אינה ענין להבנת דבר האלהות, „כי ענין ההשגה מתייחס ונופל על דבר חכמה ושכל, לומר שאפשר להשיגו או אי אפשר להשיגו מפני עומק המושג, אבל הקדוש ברוך הוא, שהוא למעלה מן השכל והחכמה, לא שייך כלל לומר בו שאי אפשר להשיגו מפני עומק המושג, כי אינו בבחינת השגה כלל, והאומר עליו שאי אפשר להשיגו, הוא כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים... מפני שכל השומע יצחק לו, לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשייה גשמית הנתפסת

---

1) עיין לדוגמא זוהר שמות צ"ד — קי"ד; ס' הגלגולים פ"ה, ובגלגולים לקוטים בסוף הספר שם; משנת חסידים מסכת עיבור הנשמות וגלגול הנשמות, וראה בהקדמה ג' לס' עמק המלך פ"ה, ובשער תקוני התשובה פ"א ועוד בהרבה מספרי גדולי המקובלים שנתחברו במכוון לתכלית זו.

בתורה הכתובה והמסורה אין זכר לאמונת הגלגול, ומוצאה, לדעת החוקרים, מהאפלטונים החדשים. בין בני האומה העברית היתה מקובלת אמונה זו עוד בימים קדמונים והרס"ג כבר מזכירה. הרמב"ם, הר"י הלוי ובעל חובות הלבבות עוברים על זה בשתיקה, ואלו מחוקרי ישראל שיזכירוהו נפלגו בדעותיהם, הרס"ג, הבדרשי, בעל העקרים וכיו"ב אינם נותנים לו שום ערך מיוחד, ולעומתם הרמב"ן ואברבנאל מאמינים בגלגול הנפש (עיין במכתבו של הבדרשי להרשב"א, עיקרים מאמר ד' פרק כ"ט; אברבנאל בפירושו על התורה ויצא; הרמב"ן בפירושו לס' איוב). בספר נשמת חיים לר' מנשה בן ישראל, תופס ענין הגלגול מקום חשוב ביותר.

2) תניא פרק ב', ח'; אגרת הקודש ד"ה: מספר זה הוא בדרך כלל.

3) תניא פרק כ', כ"א.

מלוטשת ביותר ואינה מנופה תמיד כל צרכה[1].

כמו כן נכר בלמודיו מעין עירובי תחומין, הפשט מתובל בגימטריות ונוטריקון[2], דברי מחקר מעורבים בעניני סוד,

---

אלכסנדרי); תפלין מל' התקשרות והתחברות; מטה (מקל) מל' המשכה והטיה (ת"א וארא); הגי (שם) מל' הגיון (שם, מגלת אסתר); חתן מל' נחית; כלה מל' כליון או כלא (ת"א שמות); וספרתם מלי אבן ספיר (ל"ת אמור) והרבה כיוצא באלו.

על דרך זו מפרשים גם הבעש"ט ותלמידיו מלות שונות, כגון דעת מלשון התקשרות; חלום מל' עתים חלים (צוואת הריב"ש); תרועה מל' ריעות (לקוטי רי"ל, בשם המגיד ממיזריטש) וכיו"ב.

1) אפשר שאין הקולר הזה תלוי תמיד בהרב, אלא לפעמים בתלמידיו מעתיקי השמועה „העתק מתוך העתק ומעט מגוף כתב־יד, שנתפזרו בכמה העתקות שונות" (הקדמת רד"ב לסידור ולס' ביאורי הזוהר), ש„מצד הסתעפות הקלקולים מרבוי הדרשנים נפלו כמה טעיות בדברי קבלת דברי אלהים חיים" (הקדמת הנ"ל לקונטרס ההתפעלות), ובתוך ספרי הרב עצמם, שנכתבו על ידי אחרים, אני מוצאים לפעמים הערות כאלה: „אינו מובן וצריך עיון, ואולי חסר קצת"; „הלשון אינו מתוקן יצריך עיון דיש כאן טעות סופר" וכיו"ב (תורה אור, מגלת אסתר). ובאמת התניא והשלחן־ערוך, שנכתבו על ידי הרב בעצמו, עולים בסגנונם וסדורם על סגנון שאר ספריו שנכתבו על ידי אחרים (עיין ה"א עמ' 14). ואפילו באותם הדברים עצמם שנכתבו בתניא אבל חזרו ונשנו אחרי כן בשאר ספריו, יש לראות לפעמים קלקול בסגנון הלשון ובאופן הסברת הדברים, כי המעתיקים לא שמו כנראה לב לסגנון השפה רק לתוכן הענין (עיין לדוגמא תניא פ"ב, הנקרא חנוך קטן, והשוה תורה אור, תולדות, בתחלתו).

2) המלה נוטריקון (מוצאה מלשון רומי, ולדעת אחרים מלשון יוני, והוראתה: כתיבה קצרה, אם על ידי ראשי־תיבות או מלים מורכבות) נמצאת עוד בשני התלמודים, ירושלמי ובבלי (ירושלמי ערלה ספ"א דס"א ע"ג, בבלי שבת ק"ה). וחז"ל חשבו, ש„לשון נוטריקון היא מן התורה" (שבת ק"ד, ב"ר פמ"ו), וקצת מבעלי ההוראה סמכו עליה את הדין והמנהג (אבודרהם תפלת ר"ה, רבנו בחיי פ' בשלח). ביחוד נותנים המקובלים חשיבות יתירה להנוטריקון, וכמעט כל בעלי הסוד משתמשים בהם, ביותר היה הדבר הזה נפרץ בראשונה בין המקובלים באשכנז, מימות ר' יהודה החסיד ור' אליעזר רוקח מוירמיזא. והרב בונה כמה פעמים את למודיו בתורת הנסתר על יסוד הנוטריקון בלבד, ומשתדל להסביר ולבאר ענינים נעלים ודקים באלהות על פיהם (עיין לדוגמא תורה אור מקץ בג' מקומות. שמות, בשלח, יתרו; לקוטי תורה ריש פ' ויצא. אגרת הקודש דף מ"ט, ועוד בכמה מקומות בספריו), וכך עשו כמעט כל החסידים. לפי בעל נועם אלימלך כל הפלוגתא של רב ושמואל אם מבעה זה אדם או מבעה זה שן (בבא קמא ג'), היא על פי נוטריקון (משפטים בסופו), ועיין במבוא לס' ה„נוטריקון" להיילפרין.

הדבר ברור לנו, אם עשה זאת הרב מחמת שלא מצא לו דרך אחרת איך להסביר דבריו יפה באופן אחר, ו„הדחק הביאו להגשים הבורא יתברך ולתארו במדות הברואים", או שהשניות שברוחו גרמה לזה, כפי שנבאר זאת בסמוך.

למרות השתדלותו של הרב לצרף את למודיו, לעשות את סגנונו נוח וקל ולהרצות הדברים בהרצאה יפה, אין בכל זאת לחשוב את סגנונו לסגנון למודי; קשור המאמרים וחבורם אינם תמיד על פי כללי ההגיון וחוקי הלשון, הכפלת הדברים פוגמת לרוב את רוח השפה, ההתרשלות בשמוש המין והמספר מעממת על הבונה למרות שדקדוק הלשון היתה חשובה בעיני הרב ל„בחינת הכמה, הכמה בדבור, וצחות הלשון וההגיון לתענוג הדבור"[1], הדרשה דוחקת את הפשט[2]. ובכלל אין הלשון

הזו: והיחוד אינו אלא שפע וגילוי האור מן המשפיע למקבל, אם כן יותר היה נאה להמשיל ענין השפעה זו משפע הרב לתלמיד למשל או מהשפעת העשיר לעני על ידי צדקה וכיוצא באלו, ולמה הוצרך להלבישו במשל גשמי מאד", אבל סוף סוף הוא בא לידי החלטה, „שאי אפשי להמשיל את ענין היחודים במשל אחר, ובבינה גדולה כנו המקובלים ליחוד עליון בשם זווג גשמי דוקא... מפני שיש הפרש גדול בין בחינת יחוד הרב ותלמיד, עשיר ועני, ובין בחינת היחוד וזווג גשמי דזכר ונקבה" (עיין לקוטי תורה, שה"ש, פסוק „שחורה אני ונאוה", ובהרחבת הדברים יותר בס' ביאורי הזוהר להרב, נח ד"ת: ונהר יוצא מעדן). גרץ מצ"ן, שר"י אבן לטיף ואבולעפיא, מהמעולים שבין המקובלים, משתמשים במלת „נשיקה' תחת זווג (די"י ח"ה עמ' 181), ומדבריו נראה כא"ו הם הכנים בראשונה את המושג הזה אל תוך הקבלה, בשעה שבאמת הוא נמצא עוד בספרי המקובלים העתיקים ביותר להוראה זו (עיין זוהר משפטים קכ"ד, תרומה קמ"ו, פקודי רנ"ו, ספרא דצניעותא פ"ב), גם בעץ חיים נזכר „יחוד הנשיקין". ובעל איצ"ח (שהוא גם בעל עץ חיים) כותב פעם: „טרם שנבאר הספקות (בעניני אלהות), נבאר תחלה מה ענין אלו הנקבות שיש בעולם האצילות, בחינת נוקבא, אבא ואמא, זכר ונקבה כו'" (דרוש אדם קדמון).

גם ר' ח מולוזין הרגיש את הזרות במושג „זווג" ומשתדל לתת טעם „מה הביא לקדושי עליון כבעל הזוהר והאר"י, לקרא כל תקוני העולמות בשם זווגים" (נפש החיים, שער א' פ"ז).

1) כתב"ד, ו"ח: באור ענין השתלשלות; לקוטי תורה, בשלח, ועיין ח"א עמוד 18.

ראוי לציין, שבתוך קבוצת ספריו של הרב, שנשלחו לסיברין לבקורת בשעת בירור משפטו בפטרבורג (ח"א עמ' 105), נמצאו גם ספרי דקדוק כחמכלול להרד"ק וס' ערוגת הבשם. רשימת ספרים זו ימצא הקורא בסוף הספר.

2) הרב מבאר למשל את המלה אחות מל' איחוי (ולא מאחין איזה

הרב לפעמים לידי כך, פעמים גרמה לזה חרדתו על הדת ופעמים— השניות שברוחו. דומה היה הרב בתכונת נפשו ונטיית רוחו כאלו מתחלת יצירתו הוטלו בו שתי נשמות נבדלות, וכמו שתי רוחות מתנגדות מתרוצצות בקרבו, שאחת מושכת אותו לכאן ואחת לכאן, זו דורשת תפקידה וזו דורשת תפקידה, ומה שמספיק לזו אינו מספיק לזו, ומה שלאחת הוא לקורת רוח, הוא להשנית למורת רוח. והרב כאלו הרגיש בעצמו בדבר אומר: „אדם מי ששכלו קטן לא יכיל שני הפכים כלל... והאדם שדעתו רחבה יכול לסבול שני הפכים יחד וישכנו במוחו”, ו„נשמת האדם כלולה מכל המדות”[1], והאדם כלול מבחינות שונות”[2]. פעמים התגבר בהרב החקרן על החסיד, הלמדן על המקובל, ופעמים להפך, ולכן אי אפשר היה לו לעמוד תמיד איתן על נקודה אחת ולבלתי לזוז ממנה[3], אבל בסוף ימיו הכריע בו המקובל את הכף, ובמדה שהרבה הרב לעסוק בתורת הקבלה, בה במדה גדלה בלבו נטיתו אליה, עד שאחרי כן מכריע אפילו בהלכה כהמקובלים נגד הפוסקים— למרות שבתחלתו קובע ההלכה כהפוסקים ומורה, ש„בכל דבר שבעלי הקבלה חולקים עם הפוסקים הלך אחרי הפוסקים”[4] — (אבל במקום שבעל הקבלה מחמירים, דעת הרב נוטה כמעט תמיד להחמיר נגד הפוסקים המקילים[5]); כמו שכותב בהלכות פסח: „אין למחות בהמון עם המקילים, בבישול מצה שנתפררה, כיון

שכתב דברים אלו „על פי צווי כ"ק אדמו"ר” (עיין בשער לס' תורה אור); וצ"ע בתניא פי"ג משמע דאהבה רבה היא אהבה בתענוגים”, ודוחק את עצמו לסלק את הקושי (תורה אור, ויחי), ועיין עוד במקומות אחרים בדבריו של הרב.

1) תורה אור, וישלח, נח.

2) לקוטי תורה, דרושים לר"ה: גם הבעש"ט מוצא, ש„אין לך שום נברא שלא יהא כלול מהכל” (כתר שם טוב).

3) על ידי השניות שברוחו של הרב האמין לראות בכל דבר כמעט שתי בחינות, בחינה פנימית ובחינה חצונית, בחינה עלאה ובחינה תתאה, בחינת העלם ובחינת התפשטות, בחינת נגלה ובחינת נסתר: אהבה פנימית ואהבה חצונית, יראה עלאה ויראה תתאה, דעת נעלם ודעת מתפשטת, תורת הנסתר ותורת הנגלה וכיוצא באלו.

4) ש"ע או"ח הל' תפילין סי' כ"ה סעיף כ"ח, ועיין חלק א' עמ' 13.

5) שם.

פילוסופיה בדרוש, הגיון[1] במתפיזיקה. מהחקירה על דבר „מדרגת הצמצום" (עיין פרק א–ט), עובר הרב לענין „מדרגות הקליפות" (תניא פרק ו'), „התהוות כל הדברים מאין ליש וקיומם, הוא על ידי צרופי אותיות התורה" וכיו"ב[2].

תורתו של הרב אינה חפשית תמיד מסתירות, דבר שהרגישו בו אפילו מעריציו שנהנו מאור תורתו יותר מאחרים, ו„שרוב הדרושים נכתבו על ידיהם", והם בעצמם מעירים על זה ומשתדלים ליישב הדברים[3]. אבל נראה שסבות צדדיות הביאו את

---

1) לפעמים מרגיש הרב בדברים שאינם מסכימים כל צרכם עם חוקי ההגיון ומעיר עליהם ודוחק את עצמו ליישבם בדרכים שונים. הוא כותב: „על אלף השביעי אמרו רז"ל יום שכולו ארוך, ופירוש כולו ארוך היינו שגם בתחלתו הוא ארוך, ולכאורה אין לשון אריכות גופל רק בסיום ולא בתחלה, ואיך כולו ארוך גם בתחלתו?" (תורה אור, תולדות).

2) עיין לקוטי תורה דרושים לשמ"ע: שם, דרושים לר"ה ד"ה: כתיב לשארית נחלתו; שלח, ד"ה: כי תבאו אל הארץ; תורה אור, בראשית ד"ה: השכינה נקראת מראה.

ראוי להעיר שלפעמים יש בתוך דבריו של הרב מאמרים, שקשה לבאר באיזו דרך הגיע אליהם. הוא כותב במקום אחד: „אפילו צדיק גמור כשהולך לגן עדן צריך טבילה בנהר די־נור, והטבילה היא להעביר כח הזוכר מזה העולם, כי אי אפשר לירש מקומו בגן עדן כל זמן שזוכר אפילו מקצת דמקצת מעניני עולם הזה" (תורה אור, מקץ ד"ה: אך בחינת יין; שם, ד"ה: מצות נר חנוכה. לקוטי תורה, בשלח), ודברים אלו ממש נמצאים בלמודי המיתולוגיה של היונים הקדמונים, שהרב לא היה יכול לדעתם ומה גם להשתמש בהם, אחרי שלדעת חכמי ישראל „קריאת המיטהאלאגיע ראוי לנהוג בה איסור והקוראה עובר בלאו" (ס' הנצחון, משפטים). על פי אמונת היונים העתיקים, נזקקים כל בני אדם לשתות לאחר מותם מן המים שבנהר ליתֶה (Lethefluss), בכדי לשכוח כל זכרונות העולם הזה, כי אי אפשר להם לכנס לגן עדן כל זמן שהם זוכרים ממנו דבר. אמנם גם על פי הזוהר יש ערך לנהר די־נור להנשמות הטובלות בו לאחר פרידתן מן הגוף, אבל לדעתי עיקר תכלית טבילה זו איננו אלא „לאסתחיא ביה... ובזמנא דנשמתין בעיא לאסתחייא מההוא זוהמא דבה אתעברת בנורא (נהר די־נור) יאסתחיא, ונורא אכלה כל ההוא זוהמא די בנשמתא, ונשמתא אסתחיה ואתלבנת" (ויקהל רי"א ע"ב). אמנם לדעת הרב כיון גם בעל הזוהר בטבילה זו של הנשמות לסילוק הזכרון, ועל הדרך זו מפרש את המאמר: „וכאי קשוט כל יומא מסתבלי בנפשייהו כאלו ההוא יומא מסתלקי מעלמא", היינו שמשתדלים בעודם בחיים להסיר כח הזוכר מעניני עולם הזה כדי לדבקה בו יתברך", ולאחר המות נועדה לזה הטבילה בנהר די נור (תורה אור, מקץ).

3) „בחינת אהבה בתענוגים — כותב הרב — היא מדרגה העליה מעלה מאהבה רבה ואהבת עולם", על זה מעיר רי"ל מיניבין אחיו של הרב

ומתאמץ להסביר ולהטעים הדברים ולפרש כונתם. כך הוא מטעים את המאמר שבזוהר במקום שנראה כאלו הוא ממעט את דמות התורה הנגלית 1), וכך הוא ממתיק את שיטתו של האר"י בצמצום 2). ועד כמה היתה גדולה מעלת האר"י בעיני הרב נוכל לראות גם מזה, כי אפילו במקום שדעת הרב שונה

עמק המלך כותב: „ר' יוסף קארו שבא אליו מגיד משנה בזמן ידוע... על כל זאת לא היה זוכה אל דרך האר"י... וראה בעצמו שאינו זוכה לחכמת האר"י"; גם קבלת הרמ"ק וחביריו, כמעט שלא היתה חשובה בעיניו לכלום לעומת תורת הקבלה של האר"י (עיין שער עולם התהו. פרק נ"ה).

1) אגרת הקודש. ד"ה: בר"מ פ' נשא. בין המאמרים שבזוהר, שנראים לפעמים מתמיהים ושקצת חוקרי ישראל העירו עליהם (עיין גרץ די"י ח"ת עמ' 200; דו"ד ח"ה עמ' 30), נמנו גם אלו: בראשית כ"ז ע"א עה"פ „ויקח ה' אלהים את האדם"; רעיא מהימנא נשא, ד"ה: והמשכילים יזהרו. הסברת דברים אלו על ידי הרב היא: תורה אור, שמות; ביאורי הזוהר ד"ה: לא טוב היות האדם; אגרת הקודש ד"ה: והמשכילים יזהירו; לקוטי תורה, במדבר. מפני הזרות שיש בדברי הר"מ הנזכר מחליט ר"י יעבין, ש„אין ספק כלל שעם כל שבחו של ספר הזוהר, הנה לא נמלט מבוא אל קרבו דברים אשר אין להם שחר... ובטח נבלעו בחבור הלז דברים רבים ממחברים אחרונים מאוחרים מאד" (מטפחת עמ' 3,2).

בדברי על אודות המאמרים המתמיהים שבזוהר ביחס להתורה הנגלית, מדייק הייתי לכתוב „כאלו הם ממעטים את דמות התורה הנגלית", מפני שהרבה פעמים הושב הזוהר את למוד התורה הנגלית על פי פשוטה למצוה, ועיקר התורה הוא לדעת דין על בריו, „וכל מאן דישתדל באורייתא לאשלמא דינא על בוריה כאלו קיים אורייתא כולא" (וארא, כ"ז ע"א, תרומה ס"ב וכיו"ב. ועיין אור תורה, תהלים).

אמת, שאלו שהשקיעו את עצמם בקבלה וחסידות יתר מדאי, לא נתנו ערך גדול כל כך להעסק בגגלה כדרך שנתנו ערך להעסק בנסתר, אבל אין זאת אומרת עוד שכולם נהגו קלות ראש בתלמוד, כדרך שרוצים להוכיח זאת אחרים על פי שטחיות הדברים (עיין גרץ ד"יי שם). ר' יהודה החסיד, שלדעתו „אין בכל המדות הנפשיות של בני אדם כמדת החסידות" ושהרבה לעסוק בתורת הסוד כל ימיו, ושהתרעם אפילו לפעמים על ה„חכמים בתורה, שמרוב חכמתם מפלפלים בתלמוד" (ספר חסידים כ"י חנוך היחודים לר"מ גידימן 290, מביאו ראה"וו), גם הוא מפליג הרבה פעמים בשבח האנשים העוסקים בתלמוד, „היודעים להשיב על כל קושיא בחריפות פלפולם" (עיין דו"ד ח"ד עמ' 311—310). גם בעל ה„קנה" אף על פי שמדבר משפטים קשים עם התלמוד, מרומם ומנשא עד אין קץ מעלת למוד הגמרא ואומר, ש„הם (חכמי התלמוד) אמת ותורתם אמת, ולא נפל דבר למעלה ממה שאומרים אלו למטה" (ע"ד ע"ב). ולפיכך לא נראין לי דברי גרץ המחליט, ש„הזוהר מתאמץ למראה עין להרים קרן התלמוד" (שם).

2) עיין פרק ג' בתחלתו.

שיש להם על מה שיסמוכו, והעיקר על דברי רש"י והרמב"ם. אבל לפי מה שכתב האריז"ל להחמיר כל החומרות בפסח פשיטא שיש להחמיר"[1]. וכדרך רוב בעלי הסוד משתדל גם הרב לתת לפעמים טעם לאיסורי התורה על פי הקבלה, ולדעתו לפיכך אסרה תורה בהמה טמאה, מפני ש„נפשות כל בעלי חיים הטמאים נשפעות ונמשכות מהמדרגה התחתונה שבשלש קליפות הטמאות"[2]. ומעלת המקובלים ובעלי הסוד חשובה ונכבדה בעיניו כל כך, עד שמוצא שאין בכחו של אדם לעמוד על סוף דעתם. ביחוד גדול בעיני הרב ערך בעל הזוהר והאר"י, ולדעתו „אין השגה שבלמוד הסודות שבזוהר אפילו לגדולי החכמים... ואין להשיג כל עצמיותו ומהותו הגנוז בו", ואין להבין דבריו כמשמעותם, כפי „שהם מובנים בהשקפה ראשונה ולכאורה לחסרי מדע"[3], וכך דעתו גם ביחס להאר"י, שבדבריו „שגו וטעו חכמים רבים" ולא הבינום לאשורם[4], וב„השגותיו העצומות השיג האר"י ז"ל מה שלא השיגו צדיקים גדולים בדורות הקדמונים"[5] ומשתדל ליישב דבריהם אפילו במקום שרואה בהם לכאורה סתירות נגד התלמוד, ובמקום אחד הוא כותב: „ואף על פי שהוא נגד הש"ס ונגד כל הפוסקים, אין מזה כל סתירה למה שכתוב בזוהר והאריז"ל"[6],

---

1) שו"ת הרב תשובה ו'.

2) תניא פרק ו'.

כפי שאפשר לשער לא נראין לו להרב טעמי של הרמב"ם בענין המאכלות האסורות (עיין מו"נ ח"ג פרק מ"ח).

3) אגרת הקודש.

4) כתב־יד, ד"ה: להבין ענין הצמצום.

5) תורה אור, ויצא.

6) לקוטי תורה שה"ש, ד"ה: וממדבר מתנה.

ראוי לציין שלא גדולי החסידים בלבד הפליגו בעמקות דברי הזוהר וכתבי האר"י, אלא אפילו גדולי המתנגדים הפריזו בזה ביותר. ר"ח מולזון כותב בשם רבו הגאון מוילנה, ש„שגורה היה בפיו אשר להבין דברי הזוהר והתקונים לאמתתם, בלתי אפשר בעולם אם לא אחר גודל היגיעה על כל ענין ומאמר כמה שבועים", ומדי דברו עמו על דבר האר"י „אירתע כולא גופיה, ואמר מה נאמר ומה נדבר מקדוש ה' איש אלקים קדוש יצירא כמוהו ונגלו לו תעלומות חכמה, ומעט אשר זכה לגילוי אליהו ז"ל פעמים הוגדל השגתו למעלה למעלה להפליא" (הקדמה לספרא דצניעותא, וילנה תרמ"ב). גם ר"י יעבץ כותב: „עמוק עמוק הם דברי הזוהר מי ימצאנו... ולאו כל מוחא סביל דא" (מטפחת עמ' 37). ביחוד הפליגו בזה גדולי המקובלים. בעל

להיות שליט ברוחו, להכניע את יצרו ולהתגבר עליו. הרבה השפעת הסביבה עושה[1], הרבה תנאי החיים עושים, ופעולתם על הבריות גדולה ומסויימת ביותר.

מתוך דבריו של הרב נכר עין מלוטשת, שכל מחודד, הסתכלות מחקרית והתבוננות עמוקה.

גם מתוך שיחות חולין של הרב (כפי שהן מהלכות בין החסידים), נכר חדוד השכל והברקת המוח, ואם אינן מצטיינות בעמקות יתירה, מצטיינות בסטירה חלקה וקלה, ולפעמים — גם בעקיצות שנונות, שאינן פוצעות את הלב אבל יורדות וחודרות אל תוך הלב וקולעות אל המטרה. לדעת הרב „גם כשהחכם מדבר דברים בטלים, הנה מצד גודל חכמתו יש בזה שכל וחכמה שצריך למוד, וחכם קטן אין בשיחה שלו כלל, וגם בהלצות בעלמא ניכר בין חכם לשאינו חכם... וספור דברים בעלמא מורה על קטנות דמוחין"[2].

כבר ראינו למעלה (ח"א פי"ג), שהרב השתדל להרחיק את אנשי סיעתו מענפי הפרנסות הבזויות, הגורמות הרבה פעמים להלול שם שמים וישראל, ובמקום אחר הוא מיעץ את האדם,

---

1) הרב מוצא, שלפעמים מחקה האדם מעשי אחרים שלא מדעתו ושלא ברצונו, וכ„שהאדם מתפלל בעשרה המתפללים בכונה, יתפעל גם הוא להתפלל יותר מרגילותו" (תורה אור, שמות). ועיין בס' תורת חיים בדבר הסברת הפסוק „כי השוחד יעור עיני חכמים" (וירא, אות ל"ז). ובקונטרס פירוש המלות על דבר ענין „מסירות נפש מתוך יאוש" (אות קכ"ח).

2) קונטרס פירוש המלות, אות י'.

החסידים מספרים, שמתנגד אחד כשרצה פעם להקניט את הרב שאל אותו: רבי! וכי כלום שאתה ראש לחסידים אתה צריך להיות משונה במלבושיך משאר בני אדם?

ומפני מה כשאתה מתלבש — שאלהו הרב — אין אתה מלביש את הראש כדרך שתלביש את שאר האברים?.

שוב מעשה במתנגד אחד שהיה מהתל על נוסח „כתר" הנהוג בתפלת החסידים, על זה אמר לו הרב: כלום אפשר לנפח להבין בטיב אומנותו של כתר, שהוא מלאכת חרש חושב?.

עוד מספרים החסידים: פעם אחת שאל מתנגד את הרב: לאיזו מפלגה יתייחס משיח בן דוד, למפלגת המתנגדים או החסידים? והשיב לו הרב: למפלגת המתנגדים.

— ומה טעמך? — הוסיף השואל.

— מפני שבמשיח חסיד לא יאמינו המתנגדים לעולם, אפילו אם יעשה אותות כאותות משה רבנו או כאותות אליהו ואלישע.

במדה ידועה מדעתו של האר"י, גם אז אינו יכול לעבור על דבריו בפירוש, אלא מביאם ונותן להם פנים מסבירות, שנראה מתוכם כאלו הוא מסכים עמהם בשלמות[1]. לפעמים נראית נטיתו של הרב להמקובלים האחרונים יותר מאשר להראשונים, ומוצא ש„לא כמו שדימו המקובלים הראשונים כן הוא", אבל נותן ערך רק לאלה המקובלים שבין החדשים, שבאה עליהם הסכמת האר"י[2].

מלבד עסקו של הרב בחקירה אלהות, בפלוסופיה דתית, בקבלה ובחסידות, עוד הרבה לעסוק גם בתורת הנפש, ורובו של ספר התניא[3], המעולה שבין ספרי הרב, מוקדש בעיקר לחקירת נפש האדם. ותכלית התניא היא ללמד את האנשים דעת את עצמם, להכיר את נשמתם שבתוך גופם ורוחם שבתוך חומרם, והספר הזה הוא גם ספר המדות והמוסר, הנועד מאת מחברו בעצם וראשונה בשביל אנשי סיעתו, שנכספו לדעת דרך בו ילכו ואיך להתנהג בעניני הדת והמוסר. „לשוני עט סופר בקונטריסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים – כותב הרב – הן תשובות על שאלות רבות, אשר שואלין בעצה כל אנ"ש (אנשי שלומינו) דמדינתנו תמיד, כל אחד לפי ערכו לשית עצות בנפשם בעבודת ה'"[4].

הרב נוגע לפעמים בנימי נפש האדם, חודר עמוק אל תוך חדרי לבבו ומשתדל למצא פתרון על חדות פסיכולוגיות, שנתחבטו ונתלבטו בהן חכמים רבים. ואף על פי שהיסוד לתורת הנפש שלו אינו בעיקר אלא אותו היסוד של רוב המקובלים, כמוהם כן גם הוא מוצא, ש„הנפש כלולה מעשר בחינות כנגד עשר ספירות עליונות"[5] כמוהם מייחס גם הוא כל כחות הנפש להשפעתם[6], מכל מקום יש שגם קו פסיכולוגי בוקע ועולה מתוך תורתו זו. הרב מתבונן גם על הטבע של הנפש, משתדל להכיר את שאיפותיה, מאויה ונטיותיה, ולדעת מה שמתרקם בתוך תוכה, ובא פעם לידי הנחה, שאין תמיד בכחו של אדם

---

1) עיין פרק תשובה, בדבר מספר הצמצום של האר"י.
2) עיין תורה אור בראשית, ד"ה: הן האדם היה.
3) כונתי על ספר לקוטי אמרים חלק ראשון.
4) הקדמת הרב לס' תניא.
5) תניא, פרק ג'.
6) עזרת ה'.

הוא חלק אלוה ממש, נמשך מחכמה עילאה כביכול"[1], ובטבע כל ישראל בתולדותם יש כל המדות הטובות, וישראל בטבעם הם רחמנים וגומלי חסדים... ומדות החסד והרחמנות הוטבעה בנפשות כל ישראל מכבר, בעת בריאתן והשתלשלותן"[2], ובתוכם מתגלמת כל המוסרית האנושית[3]. והשקפה סוביקטיבית זו בוקעת ועולה מתוך הרבה מקומות שבספריו, וטובעת על תורתו צורה מיוחדת.

כבר מתוך השתדלותו של הרב לייחס את כל המדות הטובות להאומה הישראלית נוכל לשפוט, שהוא נותן ערך גדול להמדות, וביותר מבואר הדבר ממקומות שונים בספריו, ששם תופסת תורת המדות והמוסר מקום חשוב מאד. תורת המדות של הרב היא תורה שלמה בפני עצמה. מקפת את כל החיים המוסריים שבאדם ומלמדת אותו לכוון תמיד את כל מעשיו רק על פיהן. הוא מוצא את המדות שבין אדם לחברו גדולות כהמדות שבין אדם למקום, וכשם שהאדם צריך לצאת ידי שמים כך הוא צריך לצאת ידי הבריות, להתנהג עם בני האדם בענוה, בחמלה, ביושר ובצדקה, ומדות אלו הכרחיות להשגת השלמות באלהות. „אחד המונעים הגילוי האלהות הוא גסות הרוח"[4], „והגסות הוא שורש כל הרע"[5], „ולכן כל הקרוב אל ה' ביתר שאת צריך להיות יותר שפל רוח, לעשות עצמו כשירים ולהשפיל רוחו ולבו מפני כל אדם בנמיכות... בבחינת עפר ואפר"[6], ו„כל הצדקה והחסד שישראל עושין בעולם הזה מנדבת

---

1) תניא, פרק ב'.

2) אגרת הקודש, ד"ה: והיה מעשה הצדקה שלום.

3) גם הגנוסטיקים השתדלו להוכיח שהם משונים בטבעם משאר בני אדם (עיין צפנת פענת למיזים, חוב' ב' עמ' א').

ראוי לציין, שהזוהר אינו מבליט תמיד את מעלת בן ישראל בלבד, אלא נותן ערך חשוב להאדם בכלל. „האדם איהו שלימותא דכלא וכללא דכלא... כיון דנברא אדם אתתקן כלא, וכל מה דלעילא ותתא כלא אתכליל באדם" (ויקרא מ"ח), ועוד במקומות רבים.

4) לקוטי תורה, בהר.

5) שם, במדבר.

6) אגרת הקודש ד"ה: קטנתי מכל החסדים.

החסירים מספרים, שבשעה שמשולחי ר"א מקאליסק זלזלו בכבודו של הרב, עשה את עצמו כלא שומע ולא השיב לחורפיו דבר, וכששאלו אותו מדוע מחשה השיב: „ערב ובקר וצהרים אנו מתפללים: ונפשי כעפר לכל תהיה,

שלא להשקיע את עצמו יתר מדאי בענינים חומריים ולעסוק כל היום רק במשא־ומתן בלבד, כי לא כל המרבה בסחורה מצליח, וראוי לאדם לפנות את לבו גם לדברים רוחניים, „למילי דשמיא", כי תכמת אנוש תהו ומעשיו הבל וריק, אם לא ישלח ה׳ את הברכה במעשי ידיו, „כי הגם דכתיב וברכך ה׳ אלהיך בכל אשר תעשה, שהברכה וההמשכה נמשך בכל אשר תעשה דוקא, שהוא כלי וסבה שבזה יומשך לו פרנסה, מה שאין כן אם ישב בטל ולא יעסוק כלל באיזו פרנסה לא יומשך ההמשכה בגשמיות... מכל מקום ההשפעה עצמה נמשך מלמעלה, ורבוי ההתחכמות בזה אך למותר"[1].

כדרך רוב גדולי האומה בכלל וגדולי בעלי הסוד בפרט, שחשבו ש„כל העולם השפל והעליון והמאורות נבראו בעבור ישראל"[2] וש„נפשות ישראל הן העיקר"[3] ו„ישראל הוא למעלה מכל האנושית"[4], כך גם הרב חשב את האומה הישראלית לחטיבה אחת בעולם, למרכז כל הבריאה, וש„הניח הקדוש ברוך הוא כל צבא מעלה הקדושים והשרה שכינתו עלינו להיות נקרא אלהינו, וכל צמצום אורו הגדול הבלתי תכלית להתלבש בבחינת גבול הנקרא עולם, הוא בעבור אהבת עמו ישראל, כדי לקרבם אליו ,ליכלל ביחודו ואחדותו יתברך... והצדיק הוא פנימיות העולמות"[5]. וכמו האר"י הרח"ו ורוב גדולי המקובלים הוא רואה מעין הבדל טבעי בין האומה הישראלית ובין שאר האומות[6], ומחליט כמותם, ש„האדם הישראלי זך בכל בחינותיו מכל שאר הנבראים"[7], וש„שורש כל נפש מישראל מריש כל המדרגות עד סוף דרגין המלובש בגוף עם הארץ וקל שבקלים

---

1) לקוטי תורה, תצא.
2) ברית מנוחה, מ"ח.
3) אור תורה, וארא.
4) קדושת לוי, בא.
5) תניא מ"א, מ"ט, ועיין תורה אור בראשית, ועוד בהרבה מקומות בספריו של הרב. בעצם מדברים גם חז"ל במעלת עם ישראל (מו"ק ט"ז, יבמות מ"ט, מכילתא בשלח ובכ"מ), אבל אינם מפליגים בשבחם כל כך כדרך שמפליגים בזה המקובלים והחסידים. וויים משער, שהאמונה במעלת האומה הישראלית על שאר האומות, התחזקה על ידי הקנאים, שנהגו המרידה לפני החרבן (דו"ד ח"א עמ' 209).
6) תניא פרק א׳, ועיין עץ חיים שער מ"ט פ"ג.
7) שערי קדושה.

פרק ראשון.

מקור שיטות ההשתלשלות והצמצום.

אופן התהוות הבריאה על פי המקובלים. הסבה שהביאה אותם לידי חקירה זו. בריאת העולמות על ידי השתלשלות, אצילות וספירות. מציאות האלהות בעולמות באמצעות הצמצום. רמזים על הצמצום בספרי גדולי בעלי הסוד שקדמו להאר"י ודברים מפורשים על אודותיו בספריו של האר"י.

בין הענינים המחקריים התופסים מקום חשוב בלמודי המקובלים האחרונים, יחשב בצדק ענין התהוות העולמות, אופן בריאתם וסדר השתלשלותם. הסבה שהביאה את המקובלים בכלל להתעסק בחקירה זו, היתה מצד אחד התבוננותם ברבוי העולמות השונים זה מזה במעלתם, או בסגנונם: „במיני עולמות אין מספר מינים ממינים שונים... בהתחלקות מדרגות אין קץ בבריאת העולמות" (עולם העליון, עולם הכסא, עולם הספירות, עולם המלאכים, עולם הנשמות, עולם הגלגלים, עולם התחתון או השפל)[1], שמקצתם מושגים בחוש ומקצתם בשכל ובדמיון, ובהמון הנבראים, שכל אחד מהם נבדל מחברו בערכו ומדרגתו, ומצד השני אי אפשר היה להם לצייר לעצמם שדברים גשמיים ובעלי תכלית יולדו מעצם רוחני ובעל בלי תכלית בלי אמצעי, כי איך יצא נעדר השלמות מתכלית השלמות, העכור והגרוע מתכלית הטוב והיפה?[2], לפיכך תארו להם הדבר שההדרגה הזאת בבריאה יצאה אל הפועל על ידי השתלשלות,

---

1) הדעה על דבר רבוי העולמות, נמצאת עוד בספרי חכמי יון הקדמונים כאפלטון וכיוצא בהם, (Plat. de rep. lib. 6 p. 505, מביאו פ. בָּר).

2) שאלה זו העסיקה את החוקרים באלהות בכל העתים, וכל אחד השתדל למצא לה פתרון על פי דרכו. עוד פילון האלכסנדרוני (חי בתחלת המספר הרגיל), הקים לו שיטה שלמה בכדי לישב את הקושי הזה (מאור עינים פ"ו), וכזאת עשו גם יתר החוקרים (עיין שער השמים מאמר ב' פ"א; גרץ די"י ח"ד עמ' 50 בהערה; שם, ח"ה ציון ג' עמ' 361, וראה I. G. Buhle, Lehrb. d. Ges. d. Phil. IV 169).

לבם הטהור, הן כלי ומכון להתלבש בו אור אין סוף כמו הגוף לנשמה, והגוף והכלי לאורו יתברך הוא מדת החסד ונדיבת הלב... ומהצדקה והחסד שישראל עושין מתלבש ויאיר אור אין סוף"[1], „וכדי שיהיה הלב משכן ומכון להשראת גילוי אור אין סוף בתוכו ובפנימיותו, צריך (האדם) לטהר את הלב מכל רשע, הן בסור מרע גמור והן בכיבוש מדות רעות בנפש... וכמשל הבית שרצה להכנים שם את המלך, שצריך כיבוד וריחוץ שיהיה מנוקה מכל דבר מלוכלך, שלא ימצא בו שום ניוול ואשפה"[2].

המדות המעולות ביותר ביחס לאלהים הן: אמונה, יראה, אהבה, תורה, מצוה ושמחת הנפש. ומי שרכש לו את כל המדות הללו, זה מוצא תמיד חפץ, תועלת ונחת־רוח בחיים, ו„ישמח ויגל בכל עת ובכל שעה, ויחיה ממש באמונתו בה'"[3].

זאת מצאנו ראוי להגיד על דרכו של הרב במחקריו ועל השקפותיו בכלל, עתה נברר את עיקרי מחקריו והשקפותיו בפרט.

עכשיו שבא הדבר לידי „א אקיימנו?", ו„כדי להוציא האהבה המסותרת למקום מהעלם אל הגילוי צריך להיות בחינת נפשי כעפר לכל תהיה' (תורה אור, ויחי).

רבי דוב בר (בנו של הרב) היה אומר, „מי שהוא שפל בעיניו אין דינים וקטרוגים שורים עליו", ומבאר הדבר „דכיון שמשים עצמו כעפר הוא דומה לארץ שהכל דשים עליה ואף על פי כן והארץ לעולם עומדת" (בית רבי).

אבל היו גם מקובלים אחרים שהפליגו ביותר בשבח הענוה. בעל עמק המלך כותב: „כתר הענוה עולה על כל מדות ומצות האמורות בתורה, כי כלל תקוני התורה אינו אלא לתקן מדת הענוה" (הקדמה ראשונה שם).

1) אגרת הקודש בסופה.

2) לקוטי תורה, ראה.

3) אגרת הקודש, ד"ה: להשכילך בינה.

השתלשלות, אצילות (Emanation)[1] **וספירות** (Aeonen)[2].

מתוך חקירה זו של **השתלשלות** באו המקובלים לידי חקירה אחרת על דבר **אופן** מציאות האלהות בעולמות קודם הבריאה ואחריה, ומפני שלא יכלו להסכים שתהיה **מציאות האלהות בעולמות** כמציאותה במקום העולמות קודם לבריאתם (כפי שמבואר להלן), לכן החליטו שבתחלה קודם שנבראו העולמות היה המאציל העליון או **אור אין־סוף**[3] ממלא את הכל מבלי שהיה מקום פנוי ממנו, ואחר שעלה ברצונו הפשוט לברא את העולם, צמצם את עצמו כביכול בעצמותו והניח מקום פנוי לעמידת העולמות. ודבר זה מפורסם אצל המקובלים בשם **צמצום** (Selbstbeschränkung, Concentration).

אכן אם בענין **ההשתלשלות** מצאו המקובלים והחוקרים **בזהר** דברים **מפורשים** וברורים, מצאו בו על דבר הצמצום רק **רמזים** קלים בלבד. שם כתוב: „בריש הרמנותא דמלכא

---

1) גרץ משער, שתורת **האצילות** או **השתלשלות**, נולדה על ידי הראב"ד הראשון (חי במאה התשיעית לאלף החמישי), אבל **הרכבי** חולק עליו ומוכיח, ש„הרעיון שה' לא ברא בעצמו את העולם ההומרי העכור ובעל תכלית כי אם על ידי כח נאצל ממנו, כבר מצא קן אצל **האיסיים** ופילון האלכסנדרוני... כמו כן הפלטוניים החדשים **כפלוטין** ו**פרוקלוס** ותלמידיהם, החזיקו בכל תוקף בשיטת האצילות" (די"י ח"ה **ציון** ג', ובהערותיו של הרכבי שם, עמ' 16). זכר לתורת ההשתלשלות אנו מוצאים גם בלמודי **היודעים** או **הגנוסטיקים**; הם ציירו להם את אופן ההשתלשלות כשלשלת בעלת חוליות שונות, שאחת אחוזה בחברתה (Neander, Allg. Ges. d. Christl. Rel. II., 47-49, Gotha 1864). ממש על אותה הדרך שציירו להם זאת רבים מבעלי הסוד. „כלהו עלמין מתקשרן דא בדא ודא בדא, **כהאי שלשלת דאתקשר דא בדא**" (זוהר ויקרא, י' ע"ב); „כל השתלשלות המדרגות זו למטה מזו, היא כמו **שלשלת של טבעות הרבה האחוזות זו בזו**" (**לקוטי תורה**, ויקרא; כתב־יד ד"ה: הנה ענין ההשתלשלות, ובמקומות רבים בספרי בעלי הסוד). גם בלמודיו של **אלבירט הגדול** (Albertus Magnus, חי מן 1193 עד 1280) רואים החוקרים יסוד לכל תורת ההשתלשלות. **מ. יואל** כותב: „Wir begegnen bei Albert dem Fundamentalsatze aller Emanationslehrer" (עי' בספרו „Ueber den Einfluss d. jüd. Phil. auf die Christl. Cholastik", s. 81). וראה גרץ די"י חלק ה' עמ' 74—75. שם, קונטרס „**חדשים** גם **ישנים**" לר"א הרכבי, עמ' 18. גם **צונץ** מחליט: „Die Emanationslehre... haben die Iuden von Anderen erhalten" (**Ritus** s. 4. Berlin 1859).

2) על דבר ענין **הספירות** ומהותן, עיין בציון א'.

3) על דבר ענינו של **אין־סוף**, עיין בציון ב'.

שהעולמות כלם נשתלשלו מזה לזה, עד שכל אחד מהם הוא עלול או מסובב מאותו שקדם לו הגבוה ממנו, ועילה או סבה לאותו שבא אחריו הנמוך ממנו. או בלשון המקובלים: „לכל דבר נמצא מוצא עד תחלת כל נמצא, שהוא סבת כל מסובב, והאחרון מסובב משלפניו ושלפניו משלפני פניו, עד פני המסבב הראשון, שהוא סבת הכל" [1], ו„כל עולם ועולם נברא אחר בריאת שלמעלה ממנו, וכל העולמות היו נבראים ומתפשטים משתלשלים והולכים זה תחת זה" [2]. או בהרחבת הדברים יותר כפי שהוא בזוהר: „כמה קליפין חפיא למוחא וכל עלמא כהאי גוונא, עילא ותתא; מריש רזא דנקודה עלאה עד סופא דכל דרגין, כלהו איהו דא לבושא לדא ודא לדא [3]... ודא לגו מן דא, עד דאשתכח דהאי קליפה להאי והאי להאי; נקודה קדמאה הוה נהירו פנימאה דלית ליה שעורא למנדע זכיכו ודקיקו ונקיו דיליה עד דאתפשט פשיטו, וההוא פשיטו דההוא נקודה אתעביד חד היכלא לאתלבש ההוא נקודה נהירו דלא ידיע לסגייא זכיכא דיליה... מכאן והלאה אתפשט דא בדא ואתלבש דא בדא, עד דאשתכח דא לבושא לדא ודא לדא, דא מוחא ודא קליפה, ואף על גב דדא לבושא, אתעביד איהו מוחא לדרגא אחרא, וכולא כגוונא דא אתעביד הכי לתתא" [4].

באופן זה נעשו ונתהוו לדעתם כל העולמות והנבראים, כעין השתלשלות מלמעלה למטה, מן הנעלה והנשגב עד השפל והגרוע, וכל השפל מחברו התגלות האור האלהי פחות בו יותר. או: „ההאירה שמשתלשלת ויורדת למטה, תעדיר ותוסיף ותעלה ותרד אל שיעורים רבים... עד רדת למטה מטה שאין מטה ממנו" [5]. דרך הדרגה זו ידועה אצל המקובלים בשם:

---

1) מערכת האלהות, שער העולם בתחלתו.

2) עץ חיים שער א' פי"ג ענף ב'.

3) תחת מלת „לבושא" משתמש רחו"ו לפעמים לתאר ענין אצילות העולמות במלת „נשמה", „המאציל האציל העולמות זה נשמה לזה וזה נשמה לזה" (שער הקדושה ח"ג).

4) בראשית דף כ'. למאמר הזה רמז בלי ספק הרב באגרת הקודש (ד"ה: איהו וחיוהי חד). ועוד נזכר ענין ההשתלשלות בהרבה מקומות בספרי הרמ"ק. דעתו של הרב על דבר ענין ההשתלשלות ימצא הקורא מפורש להלן בפרק ג'.

5) חסד לאברהם, מעין א', נהר ג'.

אם נחפש בשים לב בספרות הקבלה שמתקופות הזהר עד תקופת האר״י, לא נמצא כל דבר מפורש בענין הצמצום, מלבד מאמר אחד לר״י קארו, שמקצת מקובלים מאמינים לראות בו רמז להשיטה הזאת. הוא כותב: „אין־סוף בטיש ואפיק חד נהירו כליל ג׳ נהורין, וחד מינייהו בטיש ואפיק תרין נהורין״[1]. מאמר דומה לזה מביא המקובל ר׳ משה קורדובירו (רמ״ק), בן דורו של האר״י בשם הר״י קארו רבו: „כד סליק רעוא דרעוין עתיקא דעתיקין אין־סוף למיברי עלמין, בטיש מיניה חד בטישו ונהיר חד נהירו דאיהו כליל תלת, וכדאמר רבנן: ונקודה חדא דאיהו כלילא תלת, אורכא ורוחבא ועומקא״[2]. שני המאמרים האלה אינם מפורשים ומבוררים כל צרכם, כל המעיין בדברי הרמ״ק במקומם יראה, שהוא מביא את דברי הר״י קארו אלה רק לענין אצילות הספירות וסדר השתלשלותן מעילה לעלול, וכך נראה מסגנון לשונו (עיין שם), אבל לא על אופן התהוותן, ובאיזו דרך נבראו העולמות, אם בדרך הצמצום או באופן אחר, אבל בעל שפע טל, שהיה אחר האר״י[3], וידע כבר את הצמצום מתוך ספריו התופס שם מקום רחב ביותר, הוא האמין לראות בדברים אלו רמז לשיטת הצמצום, ופירש מלת „בטש״ בשני אופנים, האחד משורש טשא בארמית, שענינה הטמנה והעלמה, ולפירוש זה אין הדבר קשה להכנים בדברי הר״י קארו את שיטת הצמצום[4], (אבל גזרת מלת בטש משורש „טשא״ מתנגדת לגמרי לחוקי דקדוק הלשון); הפירוש השני מבאר מלת בטש מלשון „בטשא לשרגא״ (שבת קט״ז), שענינה בעיטה והכאה, המושאל כאן להזרת האור[5], ולפי פירוש זה אפשר שלא כוון הר״י קארו כלל לשיטת הצמצום, כי

שם), אמת, שמר יואל אינו קובע מסמרות בדבר זה, אבל אינו חושב אותו לנמנע (עיין „Ueber den Einfluss d. jüd. Phil. etc.“ S. 81).

1) מגיד מישרים, דף ה׳ ע״ב.

2) פרדס רמונים, סדר האצילות פרק ג׳.

3) בעל שפע טל נולד בשנת שע״ב, והאר״י נפטר בשנת של״ב.

4) ולפי זה הקדים הר״י קארו את האר״י בשיטת הצמצום, שהרי הר״י קארו כתב דבריו אלה בשנת רצ״ו, ד׳ ניסן (מגיד מישרים), והאר״י שנולד בשנת רצ״ג, היה אז ילד בן שלש שנים.

5) על דרך זו מפרשים מבארי הזוהר את המאמר: „בטש אוירא דיליה ואנהיר נהורא״ (ח״א, ט״ו, ע״א), שהוא „לשון הכאה, והוא רמז אל תוקף זריחת האור, שמכה בלטישת אורו למטה״ (שם, דרך אמת).

גליף גליפו בטהירו עילאה" 1), כלומר, חקק חקיקה באור עליון. עוד שם: „בשעתא סתימא דכל סתימין בעא לאתגלייא, עבד ברישא נקודה חדא... ולא אתידע כלל עד דמיגו דחיקו דבקעותיה נהיר נקודה חדא" 2). במאמרים אלו האמינו מקצת חוקרי הקבלה לראות את יסוד שיטת הצמצום; החקיקה באור העליון מרמזת לדעתם על החלל הפנוי, שנעשה באור של מעלה לתכלית בריאת העולמות; התהוות הנקודה בשעת התגלות אלהותו היתה באמצעית הצטמצמות מוחלטת של האלהות בישות עצמה 3). אבל כנגדם נמצאים מבקרים, שאינם רואים בדברים אלו שום רמז לשיטת הצמצום, ולא עוד אלא שמחליטים, שבכלל לא היה להמקובלים העתיקים שום מושג על אודותיו, ושכל הענין הזה אינו אלא המצאת המקובלים המאוחרים 4). ובאמת

---

1) זהר בראשית, בתחלתו.

2) שם, דף ב׳ ע"א; ט"ו ע"א.

3) זו דעת פרנק (Kabbalah, 135. Leipzig 1844).

ראוי להעיר שעל פי פרנק נגזרת מלת „דחיקו" שבזהר ממלת „חיק", אבל באמת השערה זו דחוקה מאד, כמו שמעיר על זה בצדק רד"ה יואל (מדרש הזוהר, עמ׳ 87, לייפציג 1849), ופלא על הח׳ ילינק שלא העיר כלום בתרגומו על הזרות הזאת, כדרך שעשה בכמה מקומות אחרים שם (עיין לדוגמא עמ׳ 103, 130, 139, 193 וכיו"ב).

הרב מצא כונה אחרת במאמר הזה (עיין לקוטי תורה בחקותי ד"ה: אחר שנתבאר ענין אותיות החקיקה). אבל האמין למצא רמז לשיטת הצמצום במקום אחר בדברי הזהר: „כד סליק ברעותא למברי עלמא, פירוש סליק ברעותא הוא ענין הצמצום והסתלקות בחינת עצמותו בשעת בריאת העולמות" (שם, שה"ש).

4) זו דעת רד"ה יואל: „Es genügt zu unserem Zwecke, dass diese Lehre eine Hypothese der neuern Kabbalisten ist, und dass die ältere Kabbale wie von der Emanationslehre so von der aus ihr fliessenden Concentrationslehre nichts weiss" (מדרש הזוהר, עמ׳ 202).

אבל מה שבעל מדרש הזוהר חושב בענין זה לודאי, נחשב אצל אחרים לספק. מ. יואל, למשל, אינו יכול להכריע בהחלט אם אין למושג „Contrahere" (הצטמצמות), הנזכר לפעמים בלמודיו של אלבירט הגדול (עיין בעמ׳ הקודם הערה 1), דמיון עם סוד הצמצום של המקובלים, ושהמושג הזה נתגלגל לתוך ספריו מתורת הקבלה, אחרי שכנודע שאב אלבירט את רובי תורתו בענינים אלו מתוך ספרי בעלי הסוד של היהודים (עיין „Verhältniss Alberts d. Gr. zu Maimonides" s. 7. ובסוף ההערה

פרק שני.

התפתחות הצמצום מן האר"י עד הרב.

שיטה מפורשת על ענין הצמצום בספרי האר"י. תלמידיו משתדלים לבאר דבריו באופנים שונים. הסבה לזה. ר"י אירגאס מבין את הצמצום על דרך עיוני ורבי עמנואל חיריקו — על דרך הפשוט. חלוקי־דעות על דבר הצמצום אצל המקובלים המאוחרים. צורת שיטת הצמצום אצל הבעש"ט ותלמידיו וצורתה אצל הרב.

האר"י, שעמו מתחלת תקופה חדשה בתורת הסוד, סלל מסלה חדשה בתורה זו [1], הוא שם לב ביחוד לתורת הצמצום, ועל ידו קבלה צורה מבוררת ומפורשת. ובספרי רבי חיים ויטל תלמידו (שנכתבו מפי האר"י, כפי שיראה הקורא בסמוך), מתואר בפרטות אופן התהוות הצמצום, דרך יציאתו אל הפועל ובאיזה סדר נעשה — תיאוריה שלמה ומסוימת על אודות כל הענין הזה.

„תחלת הכל — יאמר — היה כל המציאות אור פשוט [2] ונקרא אין־סוף, ולא היה שום חלל ושום אויר פנוי אלא הכל היה אור אין סוף, וכאשר עלה ברצונו להאציל הנאצלים, צמצם עצמו באמצע האור שלו, בנקודת המרכז האמצעי שבו, ושם צמצם עצמו אל הסביבות והצדדין ונשאר החלל בינתיים, וזה היה צמצום הראשון של המאציל העליון, והאור שנתצמצם למעלה הוא על דרך משים אבן בתוך ברכת מים, שהמים שבו במקום

---

1) חוקרי הקבלה מחליטים, שעם הרמ"ק נחתמה תורת הקבלה העתיקה, ועם האר"י התחילה תקופת הקבלה החדשה (צפנת פענח, חוב' א' עמ' 8).

2) מלת „פשוט" השגורה אצל רוב המקובלים ביחס להבורא, כגון „רצונו הפשוט", „אור אין סוף הפשוט" וכיו"ב, פירושה „בלתי משתנה, מחמת שאין שייך אצלו השתנות", או ש„הוא משולל מכל" (תוכחת מגולה לר"י אירגאס ט'; קל"ח פתחי חכמה, פתח ה' בפירושו; שם עולם עמ' 55), או שהשם הזה בא להורות, ש„אין בו רבוי כלל" (ר"י גיקטיליא, ס' הנקוד ג').

אם להתגלות האור האלהי בלבד[1]. אבל אפילו אם נכבים שכבר מרומז על ענינו של הצמצום אצל המקובלים שקדמו להאר"י, בכל אופן מפורש לא נזכרה השיטה הזאת בשום מקום בספרי המקובלים העתיקים עד האר"י, עד שנוכל לחשוב בצדק את האר"י ליוצר השיטה של הצמצום[2].

---

1) ראוי להעיר, שבכל אופן לא היה הרמ"ק יכול לדעת את שיטת הצמצום מתוך כתבי האר"י, מפני שכתבי האר"י נתפרסמו לאחר מות מחברם על ידי ר' חיים ויטאל תלמידו (עץ חיים בהקדמתו), והרמ"ק נפטר עוד בחיי האר"י. גם בעל עמק המלך, שהיה קרוב לזמנם של הרמ"ק והאר"י, כותב בין יתר דבריו, ש„הרמ"ק לא ידע מסודות האר"י" (הקדמה ב' פ"ב).

ר דוד קונפורטי כותב בספרו קורא הדורות (דף מ' ע"ב): „שמעתי אומרים שבחכמת הקבלה למד (האר"י) עם הרב מהר"ם קורדווירו, ושהיה לו כמו תלמיד חבר", והנה אפילו אם נניח ששמועה זו מכוונת לגמרי, קשה מכל מקום להעלות על הדעת שהרמ"ק השתמש בספרו בדבריו של האר"י, מפני כפי שאנו יודעים לא היה עמו יחד אלא זמן קצר מאד, כי באותה השנה, שנת ש"ל, שבה בא האר"י ממצרים לצפת עיר מגורי הרמ"ק, נפטר הרמ"ק (שבחי רח"ו דף ז' ע"ב; הקדמת בעל עמק המלך, הקדמה ב' פ"ב; קורא הדורות ל"ו ע"ב), וספריו בלי ספק כבר נגמרו ואפשר גם שנדפסו קודם לכן, כי פרדס הרמונים לרמ"ק נדפס בשנת שמ"ו בפעם שנית (דפוס וויניציאה), ועוד קדמה להוצאה זו עוד הוצאה אחרת (דפוס שאלאניקו), שחסרה שם שנת ההדפסה (אוצר הספרים לבן-יעקב, ערך פרדס).

ופלא על החכמים וינטר וּוינשה, שמחליטים כדבר שאין בו ספק, שהרמ"ק שכלל את תורת הצמצום, „Moses Kordovero hat die Lehro von der Selbstbeschränkung Gottes zu Gunsten der Welt, ausgebildet" (Ges. d. Jüd. Litteratur B. III, 283), דבר שאינו מכוון כלל, כפי שהראינו.

אחרי כתבי זאת מצאתי, שכבר העיר על זה פ. בלוך מפוזן בעתון Monatsschrift für Ges. u. Wissen d. J. 1905, מחברת 3,4.

גם E. Bischoff, נמשך כנראה אחרי ווינטר וּוינשה בדעה זו, וגם הוא מייחס את מקור הצמצום לרמ"ק (E. Bischoff, Kabbalah s. 28).

גרץ מטיל ספק בזמן ביאתו של האר"י לצפת, וקרוב בעיניו שהוא כבר היה שם בסוף שנת שכ"ט (Ges. d. luden B. 9, Note 8).

2) גם גרץ משער, שתורת הצמצום נתחדשה לראשונה על ידי האר"י (ד"י ח"ז עמ' 298 הערה 1).

ונשאר המקום פנוי באמצע"[1].

הדברים האלה אף על פי שנראים לכאורה כברורים ומפורשים כל צרכם עד שכמעט אינם זקוקים לשום ביאור, נתנו בכל זאת מקום עוד להמעולים שבין תלמידיו הראשונים, שידעו עד כמה היה האר"י חרד על הרחקת הגשמיות[2], לגלות בהם פנים אחרות, ולהעיר שאין לקחת את הדברים כפשוטם וכמשמעותם ממש, ושאין צורתו החיצונה של המאמר מתאימה בדיוק אל הכונה המסתתרת בתוכו, אם מפני שאין לשון בני אדם מוכשרת מטבעה להסביר בה סודות עליונים ונשגבים כאלו, או אולי מפני שלא עלה הסגנון יפה בידי הסופר, כי כידוע לא כתב האר"י את דבריו בעצמו[3], אלא תלמידיו העלו על ספר מה ששמעו מפיו[4]. כך אנו רואים בספר „אוצרות חיים", את המקובל ר'

1) מבוא השערים.

2) האר"י מזהיר את תלמידיו, ש„אל יפתו אותם הטאים ליחס להנאצלים העליונים גשם או מקרי הגשם ולמעלה לא יש ח"ו שום דבר גשמי, וקודם האצילות אין לנו רשות לעסוק בו ולדמות צורה ודמיון ח"ל, רק לשבר את האזן אנו צריכים לדבר דרך משל, והחכם יבין מדעתו כי אין שום מציאות ציור ח"ו" (כנפי יונה בתהלתו, ובראש ספר מקדש מלך).

3) ר' חיים כהן ממוצל, תלמידו של רח"ו, כותב ש„מעולם לא כתב האר"י זולת הקדמה אחת לענין קשר עם הצדיקים" (הקדמה לס' מקור חיים).

4) רבי חיים ויטל כותב: „כל אשר כתוב באיזה קונטרס על שם מורי והיה בהם איזה דבר מנגד, נגד זה שכתוב בספר הזה (שנדפס על ידי רחו"ו), טעות גמור הוא, כי לא הבינו דבריו, ואם יש בהם איזו תוספות אל תשית לבך לקבוע עליו, כי שום אחד מהשומעים דברי קדשו לא הבינו בלי שום ספק ולא ירדו לעומק כונתו" (עץ חיים בהקדמה, ועיין הס' עמק המלך הקדמה ב' פ"ג). ובמקום אחר שם: „ידעתי כי קצת מחברינו כתבו להם ספרים ממה ששמעו ממו"י ומזולתו על שמו וכולם כתבו בתוספות וגרעון... וצריך לתתרחק מהם". (גרץ רוצה מזה להוכיח, שמקנאתו של רחו"ו בשאר תלמידי האר"י כתב דברים אלו. די"י ח"ז עמ' 4,3, אבל לפי דבריו של בעל עמק המלך, העיד ר' אברהם הלוי ששמש את האר"י, שהוא לא נתן רשות לשום חכם מכל חכמי ארץ ישראל לכתוב דבריו בספר זולת לרבי חיים קליפריז (ויטל), באמרו שאין אחד מהם יכול לירד לסוף דעתו ולכתוב הדברים באמתתן זולתי ר' חיים". עין חיים, הקדמה ג' פ"ב). ובענין תקון עונות כותב רחו"ו: „נלע"ד בודאי שאינו ממורי ז"ל" (אוצרות חיים, בהקדמתו). אבל גם סדר משנתו של רחו"ו עצמו מצא מערערין בין מקצת מקובלים, שראו בו לפעמים „בלבול" ועירוב פרטיות, ונתנו טעם לדבריהם, „כי הרב הקדוש (האר"י) לא היה אומר דברים כסדרן כי היה יושב ודורש מפלאי ההכמה העליונה... ולפי המשך הדרושים היו מתפרשים מאליהן, ולכן היה ר' חיים ויטל כל מה שהיה שמע היה כותב, לפעמים פשט,

שהונח האבן לא נאבדו אך נאספו אל האחרים, או כמו שידעת כי כל העולם מלא אויר, והנה האדם הולך ומפסיק ואז נאסף האויר עם חבירו; וזה מקום החלל הוא מציאות חלל אחד עגול בשוה מכל צדדיו, עד שנמצא עולם האצילות וכל העולמות נתונים בתוך החלל הזה, והאור אין סוף מקיפו בשוה מכל צדדיו... והנה כאשר צמצם עצמו אז דרך צד אחד מן החלל העיגול הזה, המשיך אור דרך קו ישר אחד דק כעין צנור אחד אור, הנמשך מן האין־סוף אל תוך החלל וממלא אותו, אבל נשאר מקום פנוי בין האויר שבתוך זה החלל ובין האור האין־סוף המקיף את החלל הזה, כנזכר שנתצמצם אל צדדיו, שאם לא כן יחזור הדבר לכמות שהיה ויחזור ויתחבר האור הזה שבתוך החלל עם אור האין־סוף יחד כבראשונה, ועל כן לא נתפשט ונמשך האור הזה אל תוך החלל רק דרך קו אחד בלבדו כנזכר, ודרך הקו הזה נמשך וירד אור האין־סוף המאציל אל תוך החלל העיגול שהוא הנאצל, ועל ידי כן מתדבקים המאציל בנאצל יחד. ולא עוד ואף על פי שכל האצילות הוא עגיל והאין־סוף הוא מקיפו מכל צדדיו בשוה, עם כל זה אותו מקום שנשאר דבוק בו ונמשך ממנו ראש הקו הזה שם, נקרא ראש אצילות והעליון, וכל מה שמתפשט ונמשך למטה, נקרא תחתונית האצילות"[1].

השקפה זו על דבר הצמצום אנו מוצאים בשם האר"י גם במקום אחר, אבל בסגנון שונה מעט: „דע כי טרם שהאציל המאציל את האצילות וכל העולמות, היה האין־סוף ממלא כל המקום הזה אשר בו עומדים ד' עולמות אבי"ע (אצילות, בריאה, יצירה, עשייה)[2], ולא היה שום דבר חוץ ממנו... והנה אחר שהכל היה ממולא מן האור ההוא הנקרא אין־סוף, ולא היה אז מקום פנוי, הוצרך שהאין־סוף בעצמו יצמצם מציאותו ואורו, ויניח מקום פנוי להאציל בתוכו העולמות. ואמנם מקום הצמצום הזה לא היה בצד מצדדיו רק באמצעותו ממש, בנקודת אמצעית שבו, וצמצם עצמו אל הצדדים בשוה מכל צדדיו.

---

1) אוצרות חיים שער א' דרוש אדם קדמון. עץ חיים היכל אדם קדמון, שער א' דרוש עגולים ויושר.

2) על דבר ענין עולמות אלו עיין זוהר בראשית מ"א, ויקהל ר"א. פע"ח רמ"ה — רמ"ב, ובמקומות אחרים שם.

תלמידי האר"י, אשר הובא על ידי שליח אחד מעיר הקודשה חברון כתוב בו זה לשונו: השמר לך מלהרהר, שהצמצום ומקום פנוי, עיגול וקו הם כפשוטי הדברים חלילה... ומה שקוראים ספירה של עיגול ושל יושר אינו ח"ו כפשוטו, כי הם דברים רוחניים אשר אין שייך בהם דמות כי אם על דרך משל" [1].

מתוך דברי תלמידי האר"י, שטרחו לרכך את דברי רבם, ומרבוי האזהרה שלא לפרש את דבריו בצמצום כפשוטם יש לשער, שהיו אנשים שהבינו את הענין הזה כמשמעותו, ולכן השתדלו תלמידיו להטעימם ולהמתיקם, ועל יסוד הדברים האלה כותב בעל שפע טל: „קודם שנבראו העולמות וקודם שהאצ"ל אצילותיו, היה (הבורא) במקום כל העולמות העתידין להבראות, והיו כלם מלאים מאור אין סוף ב"ה, ולא היה שום מקום וחלק ונקודה פנוי שלא היה בו אור אין סוף, באופן שהיה בבלתי אפשר לברא בו שום דבר... אשר מפני זה כביכול הוצרך לצמצם עצמו, מעצמו אל עצמו ובתוך ובאמצע עצמו, לפנות מקום כביכול לתוך עצמותו... לברא בו על ידי אצילות עולמות אבי"ע... באופן שנשאר מקום פנוי בעצמותו כביכול, ולא פנוי וריק מכל וכל כי במקום שהקדושה שורה נשאר לעולם רושם אור הקדושה.., ורושם אור הקדושה ההוא היה מעמיד המקום הפנוי ההוא, שהוא אור רשימו..." [2].

מן האמור נראה שדרך הבנת המקובלים את תורת הצמצום אינה עוד ברורה כל צרכה, ובמעמד כזה נשארה התורה הזאת

---

1) הצד נחש לר"י אירגאס, מ"ב ע"ב.

2) שפע טל, סדר אצילות בסוד הצמצום.

בעל שפע טל בדברו על ענין הצמצום אומר במקום אחד, שהוא „מעין צמצם הקב"ה שכינתו בין שני בדי הארון" (שער אצילות). המאמר הזה כצורתו לא מצאתי אמנם בשום מקום, אבל נמצאים מאמרים דומים לו; השכינת „היתה מצומצמת בין שני בדי הארון" (שה"ש רבה, פ' אשכול הכופר) או: „הקב"ה יורד ומצמצם שכינתו למטה" (ויק"ר כ"ט). אבל באמת אף על פי שהמקובלים ובעלי האגדה משתמשים בסגנון אחד, בלשון צמצום, מכל מקום יש הבדל גדול בין שני מיני צמצום אלו; אצל המקובלים ענינו לפי משמעותו הפשוטה, סילוק ופנוי מקום, בשעה שאצל בעלי האגדה הכונה להפך: דיחוק ומלוי מקום, על דרך שאמרו: „הכבוד שנאמר בו הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, כביכול נדחק להיות מדבר בין שני הכרובים" (תורת כהנים בתחלתה, ומובא בילקוט רמז ת"ל)

צמח, אחד מתלמידיו הראשונים של האר״י, מעיר על דברי רבו ואומר בהגהותיו: „ונשאר חלל לאו דוקא חלל, כי נשאר שם רשימו מן האור, אבל לגבי האין־סוף נקרא חלל, וזה סוד הוא מקומו של עולם, רצונו לומר: אין סוף היה תחלה במקום העולם, שהוא היה ממלא כל החלל אבל אין העולם מקומו, כי אף על פי שחזר להתפשט אורו על ידי הקו הזה אינו מקומו, כי עצמותו אינו מתפשט רק אורו... והצמצום הזה הוא רק כדי לשכך את האזן ושיובנו הדברים״. ועל דבר המשכת האור הכתוב שם הוא אומר: „דוקא הארה מן אין־סוף אבל לא מעצמותו ב״ה, וזהו המשיך רצונו לומר מאורו בלבד המאיר למטה״. הוא מוסיף עוד: „צמצום האור גרם עשיית והוית הכלים... והאמנם אינו כלי ממש, אלא שבערך האור שבתוכו נקרא כלי, אמנם הוא זך ובהיר בתכלית הדקות ובהירות והזיכוך״. ו„בספר הדרושים, מכתיבת שנ

לפעמים דרוש, לפעמים כוגה, ובזה גרם הבלבול הגדול הזה בחכמה הזאת... ומזה נמצא לפעמים סותרים דבריו זה את זה״ (ר׳ מאיר פאפרוש בהקדמתו לס׳ עץ חיים). ובאמת נראה שרחו״ו בעצמו הרגיש בדבר זה ומעיר „שיש בדרושים של האר״י דברים רבים, אשר הרואה יחשוב אותם שהם דברים המנגדין זה את זה... ומאפס הפנאי לא היה לי זמן לשאל את פי מורי הדרושים האלו ולסלק ולהסיר מכשול אשר בהם״ (עץ חיים, הקדמה שניה). ולפיכך הוא אומר במקום אחר: „אם האדם מובטח, שאף על פי שיראה לו כמה ספקות ודברים תמוהים יאמר בלבו רק שכלי אני לא משיג ולא שח״ו בדבר עצמו יש בו פקפוק, לזה האיש מצוה ללמוד עמי״ (שם). לפעמים מודה רחו״ו, שמסופק אם כוון לדבריו של האר״י; „שמעתי ממורי ז״ל טעם (בענין „אתין וגמין רבוין הויין״), ושכחתי, ואני מסופק מה היה מה ששמעתי, ולכן אכתוב כל מה שנראה לפי עניות דעתי ששמעתי״ (אוצ״ח שער העבורים, דרוש יעקב). גם היו חכמים שראו תיוהא לפעמים בדברי האר״י, אבל הם נרתעים לאחוריהם מפני שמו של האר״י הנקרא עליהם. „לכאורה נראה זה שקר — כותב בעל נובלות חכמה (נגד אויר קדמון לדעת מקובלים שונים) — אבל מה אעשה שכן נמצא בלמודי האר״י״ (סי׳ קס״ו). ור׳ עמנואל חי ריקו בספרו יושר לבב אומר, ש„הקירת האר״י שעשה על קבלתו איגה מתישבת תמיד על הלב״ (אם אמנם לא תמיד ערב את לבבו להוציא משפט כזה ולפעמים תלה הדבר בקוצר המשיג. משנת חסידים הקדמה שניה). בכלל מצאו הרבה מן התלמידים ספקות ומבוכות שונות בלמודי האר״י רבם בעניני האלהות, ו„גלאו להקור ולא יכלו כי קושיא גדולה והזקה הולכת ומסערת עליהם״ (אוצ״ח שער א׳), ומקצתם באו לידי החלטה, שהרבה דברים משל אחרים נכנסו לתוך דברי האר״י שאינם ממנו, מהם „שבושי העתקות״ וכיוצא באלו (משנת חסידים בהקדמה). ועיין בס׳ דברת שלמה בהקדמה.

הזוהר ובין בכתבי האר"י, כשהם מדברים ומכנים דברים גשמיים ומאורעות הגופים בנאצלים וכל שכן למעלה מהם, שצריך המעיין שלא יאמין היות דברים כפשוטם חלילה, אלא צריך להכין דעתו ולכוננו ולישרו אל האמת בהפשיט קליפי המשלים..."[1].

אבל שיטה זו לא הניחה את דעת רוב בעלי הסוד, שלא יכלו להוציא את דברי האר"י ממשמעותם ומפשטותם לגמרי, ומיד נמצאו ביניהם חכמים, שהשתדלו לבטל את דעת רבי יוסף אירגאס, ולהוכיח את אמתת הדעה המקובלת על דבר הצמצום על פי פשטות הדברים, ושהיתה קרובה לרוחם יותר.

הראשון שיצא נגד הר"י אירגאס, היה המקובל רבי עמנואל חי ריקו[2], שהיה חשוב בעיני המקובלים לא פחות מרי"א חברו. הוא מצא את דעת אירגאס בצמצום מוטעת לגמרי, והשתדל להוכיח שכונת האר"י היתה דוקא להצמצום הפשוט, מחמת שהשקפה זו מתישבת על הלב יותר, ועל דרך זו הוא מבאר את עיקר תורת הצמצום.

„ומשרשי ענינים אלו (הנזכרים בספרו קודם לכן) למדנו, כי החס על כבוד קונו צריך להעלות על לבו מחשבת צמצום כפשוטו דוקא, לבל יפגום בכבודו בחשבו שעצמותו נמצא

---

1) הצד נחש כ"ב כ"ג. ראוי לציין שבין יתר דעותיו של חיון בעניני אלהות שר"י אירגאס חולק עליהן, נמנית גם דעתו בדבר „סוד הצמצום שחשב להבין אותו כפשוטו" (עיין תוכחת מגולה עמוד ז'). גם פ. בלוך משער, שאין להבין דברי האר"י בצמצום כפשוטם, אף על פי שממשמעות הדברים נראה כך: „Der Gedanke selbst ergibt zwar eine durchaus räumliche und körperliche Vorstellung, aber eine solche Vorstellung will nicht wörtlich genommen sein" (Monatsschrift für Ges. u Wissen d. I. 1905, חוברת 3,4 ועיין P. Beer Ges. d. rel. Sekten d. I. T. I 59).

2) ר' עמנואל חי ריקו חבר ס' משנת חסידים, אדרת אליהו, חושב מחשבות, מעשה חושב, יושר לבב, חזות ציון, הון עשיר. רוב הספרים האלה מוקדשים לתורת הנסתר, ורק לפעמים עוסק המחבר גם בתורת הנגלה. ביחוד נתקבלו בין בעלי הסוד שני ספריו, משנת חסידים ויושר לבב, ודבריו נתפרשו לפעמים מאת החסידים בפנים שונות. חי ריקו התנהג כדרכן שהתנהגו האסקיטים שבין בעלי הסוד; ישב בתענית, הסתפק במעוט, וחי חיים של חסידות ופרישות. התנהגותו ודרכי חייו העלו את ערכו בעיני המקובלים והחסידים, ונתנו לדבריו חשיבות יתרה.

עד זמנו של ר' יוסף אירגאס[1], שהוא היה כמעט הראשון בין המקובלים, שהשתדל לתת לה צורה מסוימת, ברורה ועיונית יותר. הוא כותב: „כל הרוצה להבין ענין הצמצום כפשוטו ממש, הרי הוא נופל בבמה שבושים ומתירות של רוב עיקרי האמונה... מפני שאין־סוף אין בו שום ציור ודיוקנא, דהיינו צורת עיגול סביב ומקום פנוי באמצעותו וקו ישר בתוכו, והרי הוא בעל תמונה ח"ו... מלבד זה הלא איתא דלית אתר דלאו איהו תמן, לעילא עד אין סוף ולתתא עד אין תכלית ולכל סטרא, ואם הצמצום הוא כפשוטו הרי יש מקום דלאו איהו תמן, שהרי בכל המקום הפנוי לא ירד רק קו אחד דק כחוט... כמו כן מוסכם הוא מכל המקובלים[2], שהאין־סוף הוא תמיד במציאות אחת קיים בלתי משתנה כלל, ולא יארעו לו שום מקרים אפילו מאורעי ומקרי הנשמה (כדאיתא בר"מ פ' פנחס, דף רצ"ח ע"א), על כרחך לומר שאין הצמצום כפשוטו... והאמת הברור הוא, שאין זה אלא דרך משל לשבך את האזן"[3].

ובמקום אחר: ב„אין סוף ב"ה בודאי הגמור שאין שייך לומר בו לא צמצום... לא עליה ולא ירידה... ובין במאמרי

1) ר"י אירגאס נולד בליורנה בשנת תמ"ה ונפטר בשנת ת"צ. הוא חבר ספר שו"ת דברי יוסף (נדפס אחר מותו), שמתוכו נראה, שהיה זך השכל בהלכה. את הספר הזה הדפיס ר' מלאכי הכהן (בעל יד מלאכי) עם הקדמה ממנו בשנת תקל"ב, בליורנה. ספריו בקבלה הם: שומר אמונים, להוכיח אמתת תורת הנסתר, ערוך בדרך שיחה. מנחת יוסף, מוסר ואזהרות וכללים ללמודי הקבלה, נדפס בזמן מאוחר הרבה אחרי מותו, גם כן בליורנה. מלבד זה כתב ספר תוכחת מגולה וקונטרס הצד נחש נגד נחמיה חיון, אחד מראשי מפיצי תורת השבתי־צבי; בו מבטל המחבר הרבה מראיותיו של חיון וסותר את שיטתו בקבלה. כנראה מכוון הספר הזה נגד ספריו רזא דיחודא ודברי נחמיה העוסקים ביחוד במקצוע הקבלה (גם ר"ד ניטו חבר ספר נגד חיון בשם אש דת, נדפס בלונדון בשנת 1715).

סגנונו של רי"א אירגאס הוא נוח ויפה, וספריו ערוכים בסדר ומשטר.

ראוי לציין שגיסו של הרי"א, היה משה פינהיירו השבתאי האדוק, בר־אורין והכם, שקבל תורה משבתי־צבי (עיין בהקדמה לשו"ת דברי יוסף; וראה גרץ די"י הלק ה' עמוד 233; שם 363 הערה 1, ובציון ג' אות ח').

2) כונתו של הרי"א בדבריו, „מוסכם הוא מכל המקובלים", היא כנראה על האר"י, מהמת שהוא האמין למצא את כל דעותיו במקצוע החקירה האלהית „הכל מפורש כתוב בדברי האר"י" (שומר אמונים, ויכוח ראשון אות כ"ז).

3) שומר אמונים, ויכוח שני.

גם בדורות שאחריהם, לא פסקו כפעם בפעם חלוקי־דעות בין המקובלים על דבר הבנת הצמצום, מהם שהבינוהו כפשוטו ומהם—על דרך עיוני. המקובל רבי יעקב קופיל מבאר את ענין הצמצום בסגנון דומה פחות או יותר לסגנון הפשטנים וכותב: „איך נעשה המקום פנוי בסוד נקודה האמצעית באור אין סוף כדי לעמידת העולמות? וזה: האור שנסתלק וניתק מן הנקודה אל הצדדין, נעשה כמו שפה סביב בעיגול אל המקום פנוי ... וקראו חכמי האמת לזה המקום פנוי בשם טהירו עילאה, כי טהירו עילאה הוא שמו (בגימטריא) במספר השוה"[1] ר"י איבשיץ (שדבריו מובאים להלן בסוף פ"ג בהערה), אחרי שהראה פנים בענין זה לכאן ולכאן, בא סוף סוף לידי מסקנא, שענין הצמצום הוא כמשמעו, אלא שאינו מייחס אותו להסבה הראשונה הפשוטה בתכלית הפשיטות, כי אם ל„מושכל הראשון", שהוא העלול של הסבה הראשונה. גם ר"י יעב"ץ אינו זז מפשוטן של הדברים. ומתאמץ להוכיח הבנת הצמצום על דרך זו, ואומר: „אי אפשר לצייר הבריאה באופן אחר, אלא שאין־סוף צמצם אורו הבלתי בעל תכלית מן האמצע לצדדין, כי באופן אחר אי אפשר (אם לא יהפך הקערה על פיה ויחשוב את הבורא לבעל תכלית ועולמו בלתי בעל תכלית), ופנה מקום אל העולמות המציאן בחיקו, והוא יתברך מסבבן מכל צד, וחזר ופתח להם צנור השפעת אורו הנאצל עליהם, וזה פשוט מובן מאד"[2]. אבל לעומתם היו חכמים בין המקובלים שהבינו

פ"א. ממקום אחר במשנת חסידים נראה, שחי ריקו בעצמו היה מפקפק לפעמים אם באמת כוון לדעת האר"י, הוא כותב: „אם באולי יעלה על הדעת שיש בספר הזה דברים נגד האר"י.. יתלה הטעות בחסרון ידיעתי" (שם, הקדמה שניה).

1) שערי גן עדן ג'.

2) מטפחת ל"ג.

החכם ריעב"ץ הלוקח את הדברים של האר"י כפשוטם ממש, מוכיח שצמצום ופנוי מקום שאמרו מוכרח להיות מן הפנים אל החוץ, או בלשוננו: „מן האמצע אל הצדדין", ונמצא העולמות נתונים במקום מוגבל פנוי מן האור, בחיקו של אין סוף המקיפם מכל צד עד בלי תכלית; אבל אי אפשר לומר בהפך, שהיה הצמצום מן החוץ אל הפנים, שאור אין־סוף נצטמצם ונתכנס אל המרכז (בתור כח פנימי בלבד המחיה את הבריאה), שאם אתה אומר כן נמצא הבורא שהוא נתון בתוך העולמות במקום מוגבל נעשה לבעל גבול, והעולמות המקיפים אותו גדולים ממנו! אבל נפלא הדבר, שחכם גדול ובעל

גם בגשמיים השפלים הבלתי נכבדים ואף בנבזים ח"ו, מאחר כי בלי צמצום לא היה רק מעצמותו... ואני[1] חושש כלל ועיקר להשיב לאשר רצו להוכיח בחקירתם שהצמצום אינו כפשוטו... ואני סובר לא מדעתי לבד, אלא גם על פי קבלת האר"י ז"ל, שהוא כפשוטו... ועליו אני סומך בסברא זו המקובלת לא על חקירתי במהותו, אלא כי מתישב יותר על לבי לומר שהוא כפשוטו, ושהשגחתו היא הממלאת מקום הצמצום בדקדוק עצום... משנאמר שאינו כפשוטו, ונמעט בכבודו יתעלה באמרנו שעצמותו נמצא בינינו אף במקומות הבלתי ראויים לו, שאינו העדר כבוד שנאמר שהמלך משגיח מחלונו דבר לכלוך, כמו שהוא העדר כבוד שנאמר ח"ו שהמלך עצמו בתוכו..."

"ועל אשר רצה (בעל שומר אמונים) להוכיח, ממה שכתבו תלמידי האר"י שלא בפניו בהגהות כתבי הקדש שלו[2], אני אומר שאין לי ספק כלל ועיקר כי הם מסברא כתבו כן, אבל לא קבלוהו ממנו ולא מרח"ו תלמידו המובהק, אדרבה מלשונות דרושיו והקירותיו והודעת דרך עשייתו איך נעשה בדקדוק, נראה בבירור שכפשוטו הוא, כי זה לשונו: והנה אחר היות ענין הצמצום הזה, אשר נשאר אותו החלל והאויר הפנוי ורקני באמצע אור האין־סוף ממש... ואז צמצם עצמו באמצע האור שלו בנקודת מרכזו, וצמצם עצמו ונתרחק אורו אל הסביבות, ונשאר באמצע מקום פנוי חלל ואויר...[3] על כן יותר מבואר מזה אי אפשר להודיע לנו שיהיה כפשוטו; וכל שכן במה שכתבו שם ז"ל: תוכל להבין עתה ענין וסבה וטעם למה הוצרך האין־סוף לצמצם את עצמו באמצע האור שלו, כנזכר לעיל, שסילק האור הרב ההוא מן המקום ההוא לגמרי, ואחרי כן החזירו במדה ובמשקל דרך הקו ההוא, והרי היה יכול להניח אותה הבחינה של הקו ההוא במקומה ויסלק שאר האור, כיון שהיה עתיד להחזירו באחרונה. עד כאן בעץ חיים[4], אשר לא ראהו הרב חביבי (כונתו על בעל שומר אמונים), על כי בארץ איטליא לא נמצא"[5].

---

1) נראה שצריך להיות: איני.

2) כונתו של ר"ע חי ריקו בלי ספק להגהותיו של ר' צמח באוצרות חיים, המובאות למעלה.

3) דברים אלו הם בספר עץ חיים שער ההקדמות, הקדמה ד'.

4) הקדמה ה'; ובס' מבוא השערים פ"ב בתחלתו.

5) יושר לבב דף ז—ט; משנת חסידים מסכת צמצום אין סוף

מעוט העסק בתורת הקבלה מורגש היה בפולין שנים רבות, עד זמנו של הבעש"ט, שעל ידו מתחלת הקבלה לפרוץ לה דרך בין רוב מנין ורוב בנין של כנסת ישראל שם, והולכת ומתפשטת יותר ויותר בין כל שדרות העם בפולין, ליטה ואוקרינה, בראשונה על ידי הבעש"ט עצמו, שהשפעתו על בני האומה העברית היתה שם גדולה מאד, אחרי כן על ידי רבי דוב בֶּר ממיזריטש ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם, שהשתדלו להפיץ את תורת הקבלה ברבים על פי הנוסח החדש של החסידות, ושבדבריהם נוטלת שיטת הצמצום מקום בראש. ולדוגמא נביא פה קטעים אחדים מספריהם הדרושים לנו לענינגו:

„האדם מחויב להאמין – כך כותבים בשם הבעש"ט – כי מלא כל הארץ כבודו יתברך לית אתר פנוי מיניה"[1].

„הוא בשמים וממעל לשמים וכן על הארץ ומתחת לארץ, שהוא מקומו של עולם, דהוא אין סוף"[2].

„בדומם יש גם כן חיות, שאנו רואים שיש לדומם ההוא קיום ועמידה, נמצא שיש בכל מקום חיות אלהי ממעל... והוא מלובש בגשמי ולולא אותו הרוחניות לא היה שום קיום לדבר"[3].

„הבריאה היתה על ידי כ"ב אותיות מן א' עד ת', וכל הנברא על ידי אות שהוא קרוב למאציל הוא יותר עליון... ורוחניותו נתעטף ובורא אור מן אות א', והוא אור אצילות, ואחרי כן נתעטף עם אות א' באות ב' וברא עולם הבריאה... עד שנתעטף באות ת' וברא עולמות תחתונים... ונתעטף ונתלבש הקב"ה בתוך כ"ב אותיות וברא את הארץ, שהוא כל עניני חומר הארץ, שהוא על ידי ד' מאות לבושין מן א' עד ת', שהוא ארץ תחתיות שאין למטה הימנו, ואחרי כן חזר הקב"ה ונסתתר בכמה כסויין ובכמה קליפין..."[4].

„שמש ומגן ה' צבאות... כמו שאי אפשר להסתכל בשמש מגודל אור בהירתו אם לא על ידי מגן ומסך המבדיל, שהוא המגן בעד אור השמש שיוכלו חלושי הראות ליהנות מאורו, כך הוא שם הויה אורו רב מאד מגודל אור בהירותו, לכך הוצרך

1) כתר שם טוב ח"א.
2) שם.
3) צואת הריב"ש.
4) כתר שם טוב.

את הצמצום על דרך עיוני במדה ידועה. „כבר אמרתי, שניתי ושלשתי – כותב ריש"ר מקנדיה – שהרי לסבר את האזן אני משתמש במלות: מקום, ורקות, ופנייה, ועליה, וצמצום ודומיהם, הגם שכל אלו הם ממשיגי הגשמיים"[1]. גם רמ"ע מפאנו מחליט, ש„כל מה שאמרנו מהצמצום הוא בלשון בני אדם"[2].

כך נבדלו השקפות המקובלים בדבר הצמצום. אבל חלוקי דעות בהבנת איזו שיטה בקבלה, יכלה למצא מקום בימים ההם רק בספרד ואיטליה, ארץ מולדת התורה הנסתרית, אבל לא באשכנז, בפרט בפולין וליטא, ששם לא הרבו אז בני האומה העברית לעסוק בתורה זו, ואם אמנם נראית לפעמים ביניהם פה ושם נטיה לתורת הסוד (כנראה מדברי הרמ"א המתאונן: „ורבים מהמון העם כל אחד קופץ ללמוד ענין הקבלה כי היא תאוה לעינים... כגון הזוהר והרקנט ושערי אורה, ואפילו בעלי־בתים קופצין ללמוד קבלה..."[3]), הנה לא היה זה אלא עסק עראי ולמקצת בני העם, אשר מצאו בה מקום להתגדר בזה „להתפאר בה במעט שראה ולדרוש ברבים"[4], אבל רוב בני האומה לא פנו אליה כלל.

בינה הגיונית כר"י יעב"ץ, שרוח הבקורת נוססה בו לפעמים (עיין למעלה עמ' 31 הערה 1), ישיג את ענין הצמצום על דרך כזו.

גם ר"י מיזים משער על פי דברים אלו, שר"י יעבץ הבין את הצמצום כפשוטו: „Emden nahm, wie es scheint, den צמצום buchstäblich und meint der Gesunde Menschenverstsnd kann sich die Schöpfung anders nicht denken" (צפנת פענח חוב' א' עמ' 92 בהוספות).

1) נובלות חכמה מ"ט.

2) יונת אלם. ועיין במחברת הצד נחש מ"ג.

גם ר' ברוך מקוסוב מבין את ענין הצמצום בדרך עיוני, אבל עיקר דבריו בענין זה לקח מבעל שומר אמונים, כמו שכותב זאת בעצמו, ולכן לא נוכל לחשבו כמחדש בענין זה אלא כמסביר, שבזה כחו גדול (עיין עמוד העבודה ס"ב).

3) תורת העולה ח"ג פ"ד דף ח' (פראג תקצ"ו).

4) שם. ראוי להעיר, ששפ"ר בהשגותיו על דברי גרץ (די"י חלק ה' עמ' 158) מציין, שבין מפיצי קבלת האר"י במאה החמישית לאלף הששי, היה רק איש אחד מיהודי פולין ר' נפתלי בעל עמק המלך. אבל כפי שאנו יודעים היה בעל עמק המלך יליד פרנקפורט שע"נ מאין, כפי שכותב זאת המחבר בעצמו (בהקדמת ספרו): „אמר המחבר נפתלי הירץ יליד ק"ק פרנקפורט" (הקדמה ב' בתחלתה).

אותם המאמרים הנמצאים בשני הספרים העקריים האלה, קשה לנו להסכים לדעה זו.

כפי שאנו מבינים את דעת הבעש"ט מתוך מאמריו, הבין הוא את הצמצום באופן זה: הקב"ה עשה מקום חלל לתכלית עמידת העולמות, אבל גם אותו החלל אינו פנוי מהארה האלהות לגמרי, ובכלל אי אפשר לצייר שום מקום שיהיה פנוי ממנה, מפני שבלתי החיות האלהות אין שום קיום לדבר, אבל אופן מציאות אלוה בעולמות אינו בגלוי רק בהסתר וכסוי, מפני שאלמלי היה הבורא נמצא שם בגלוי כמו שהוא בעצם, כי אז לא היו העולמות יכולין לסבול את אורו ואת גודל הבהירות שבו והיו כלים מאליהם. כמו כן מוצא הבעש"ט, שהאדם יכול להשיג את האלהות בכל דבר, אבל אינה דומה השגה פשוטה שבאה ממילא, להשגה שבאה מתוך התבוננות והתעמקות בגדולת הבורא, באופן אחרון אפשר לאדם להתרומם גם אל תוך עולמות עליונים, להשיג מושכלות ועיונות יותר ממלאכים.

בכל אופן רואים אנו שהבעש"ט עוד לא שכלל את התורה הזאת של הצמצום כל צרכה, ועוד מקום הניח לתלמידיו להתגדר בו.

רבי דוב בר ממיזריטש, שקבל עיקר תורתו בחסידות מן הבעש"ט, אף על פי שבעצם לא גלה לנו גם הוא במקצוע הצמצום חדשות ונצורות הרבה, מכל מקום נתן לו צורה עיונית וברורה יותר מאותה שנתן לו רבו, ומקציע לו מקום רחב בספריו יתר מאשר לשאר החקירות, ודרכו בהסברת ענין הצמצום נתקבלה אצל רוב המעמיקים שבין החסידים. הוא כותב:

„כשעלה ברצונו שיתהוו העולמות וישרה שכינתו בהם, כנודע דאיהו ממלא כל עלמין ובלעדיו אין להם חיות כלל, היה אצלו ית' צמצום כביכול... שהניח גדולתו הבלתי בעלת תכלית וצמצם את עצמו וברא את העולם"[1].

„בהירות הקב"ה אין כל העולמות יכולים לסבלו, אך הוא ית' עשה כמה צמצומים כדי שיוכלו לסבלו... וצמצם כביכול את בהירתו כדמיון אב המצמצם את שכלו ומדבר דברי קטנות בשביל בנו הקטן"[2].

„הקב"ה סובב כל עלמין ולעילא מכולא ותחות כל עלמין

---

1) מגיד דבריו ליעקב י"א; שם, י"ג.

2) שם, א'.

לצמצמו ולהגבילו בתוך שם אלהים, גימטריא הטבע, שהוא המגן..."[1].

"יחשוב שהכל, בין עולם הגלגלים בין עולם המלאכים ועולם הכסא, הכל כאין נגדו, שכלם הם בתוך החלל צמצם אורו שצמצם עצמו..."[2].

"לפעמים יכול (האדם) להבחין שיש עוד כמה רקיעים עגולים והוא כמו בנקודת הארץ הקטנה, וכל העולם כאין נגד הבורא ית', שהוא אין־סוף והוא עשה צמצום ופנה בעצמו מקום לברא באיתו מקום העולמות, ואף על פי שהוא מבין כך בשכלו. מכל מקום אינו יכול לעלות לעולמות העליונים, וזה מרחוק ה' נראה לי, שרואה את השי"ת מרחוק, אבל כשהוא עובד בגדולתו... עולה למעלה מהמלאכים"[3].

והבעש"ט מסביר את ענין הסתרת האלהית בעולמות במשל:

"מלך אחד חכם גדול עשה באחיזת עינים חומות ומגדלים ושערים, וצוה שילכו אצלו דרך השערים והמגדלים, וצוה לפזר בכל שער ושער אוצרות המלך, ויש שהלך עד שער אחד ולקח ממון וחזר, עד שבנו ידידו התאמץ מאד שילך דוקא אל אביו המלך שאין שום מחיצה מפסיק בינו לבין אביו, כי הכל היה אחיזת עינים, והנמשל מובן, דהקב"ה מסתתר בכמה לבושין ומחיצות, ובידעו שהשי"י מלא כל הארץ כבודו וכל תנועה ומחשבה הכל ממנו ית', וכן כל המלאכים וההיכלות הכל נברא ונעשה כביכול מעצמותו ית', כהדין קמצא דלבושא מניה וביה, ואין שום מחיצה מבדיל בין האדם ובינו ית' בידיעה זאת"[4].

במאמרי הבעש"ט מאמינים קצת לראות שיטה שלמה בענין הצמצום (ומהם גם עיקרי תורת הפנתיאיסמוס), ואפשר שאנשים אלו מוצאים סמך לדבריהם במאמרים אחרים שנאמרו בשמו ולא נמצאו לא ב"צואת הריב"ש" ולא ב"כתר שם טוב", המקובלים כספרי הבעש"ט, אבל אנחנו שלקחנו לנו ליסוד רק

---

1) כתר שם טוב, ח"א. דברים דומים לאלו בענין "שמש ומגן" נמצאים עוד אצל גדולי המקובלים שקדמו להבעש"ט, כהאר"י וכיוצא בו (עיין עץ חיים שער א' ב"ב בתחלתו).

2) צואת הריב"ש.

3) שם.

4) כתר שם טוב.

אין־סוף ואינו נעתק ממקום למקום וגם אינו בגדר הזמן"[1].

מתוך מאמריו של רבי דוב בֶּר ממיזריטש, כמו כן מתוך סגנונו אנו מכירים שאיפה לתת להצמצום צורה דקה יותר. דבריו, ש„אין שייך להקב"ה תנועה, כי תנועה היא בדבר שבמקום אבל אין סוף אינו נעתק ממקום למקום", מוכיחים ברור, שהבין את ענין סילוק האור והעתקתו לצדדין לא כפשוטו, והוא מדייק בלשונו ומשתמש על פי רוב לתכלית הסברת הצמצום במלת בהירות תחת עצמות, ומטעימו על דרך צמצום השכל של האב בכדי לעשותו נוח לתפיסת בנו הקטן... ועל דרך זו מבאר את ענין הרשימו, שהוא מעין רושם החכמה, שהרב עושה על מוחו של התלמיד.

כדרך כל שיטה מחקרית העוברת מרב לתלמידיו, שמקבלת אצל כל אחד מהם גוון מיוחד וצורה נבדלת לפי השגתו, כשרונותיו ונטית רוחו של כל אחד ואחד, כך גם ביחס לשיטת הצמצום של רבי דוב בֶּר ממיזריטש אנו רואים כזאת; יש מתלמידיו שלא נשאר אצלם ממנה כל רושם נכר, ויש שהשקפתם עליה היתה שטחית ובלתי ברורה, ורק מעטים מהם שירדו לעומקה של שיטה זו. אם נשים עין למשל בכפרי ר' פנחס מקאריץ, ר' מנחם מנדל מויטבסק, ר' ישראל מקאזניץ, ר' יעקב יצחק מלובלין, ר' אלימלך מליזנסק, ר' זאב מזיטומיר וכיוצא באלו, אז נראה שהם לא מצאו כל חפץ בכלל בהקירות מעין „מה למעלה ומה למטה" מפני ש„אין לעמוד ולחקור על מהות רצונו כביכול", והסתפקו בדרשות ובמאמרי מוסר על דבר „השתלמות הנפש", „התחזקות האמונה" ו„מעשה המצות"[2], וקצתם התנגדו בגלוי לכל חקירה באלהות, כגון ר' אברהם מקאליסק, שהתרעם על הרב על עסקו בחקירות אלו (עיין ח"א עמוד 139–140), כנגדם אנו מוצאים את רבי לוי יצחק מברדיטשוב, מדבר לפעמים על ענין הצמצום ומסבירו על דרך צמצום השכל מאב לבנו מרב לתלמידו[3], דברים שיש להם לכאורה דמיון עם סגנון לשונו ודרך הסברתו של רבו רבי דוב

1) מגיד דבריו ליעקב, ט"ו; אור תורה, ד'.

2) רבי ישראל מקוזניץ כותב על דבר הצמצום. ש„הקירת הענין מכוסה ומופלא מלהשיג" (עבודת ישראל, ויצא).

3) קדושת לוי, תשא.

וממלא כל עלמין, והוא מקומו של כל העולמות, ואם היה מאיר בעולמות כדרך האור הפשוט, לא היה העולם יכול לסבלו והיו בטלים ממציאותם, והוצרך כביכול לצמצם את אורו להאיר, או לכל אחד ואחד כמו שיכול לקבלו ולסבלו, דהיינו לכל אחד ואחד לפי כחו, ולכל העולמות כלם בכללם ובפרטם"[1].

„בצמצום הראשון עדיין לא היו יכולין העולמות התחתונים לקבל מפני הבהירות הגדול, עד שהוכרח להיות דרך כלל ארבעה צמצומים, שהם ארבעה עולמות אבי"ע (אצילות, בריאה, יצירה, עשיה) הידועים, עד שבא לכלל עולם הזה"[2].

„כל שהוא יותר רחוק מהשורש, הבהירות בו יותר מצומצם, וכל מה שהוא קרוב להשורש הבהירות בו יותר, לפי שהיה יכול לסבול האור יותר"[3].

„בכל הדברים יש כח הפועל בנפעל, ומי שיש לי כח הראות והזקת הראיה, יכול לראות בכל כלי מעשה כח הפועל..."[4].

„אם רואה אדם דבר ציור בנין ואחר הראות הזה נשאר הרשימו חקוק בלבו וכל הבנין, זהו נקרא רשימו בכל מקום... ובודאי ברשימו יש בו הדבר גם כן כי כח הפועל בנפעל..."[5].

„הפנימיות שהיא חכמה הנעלמה, אין כח לא בתלמיד להשיגו ולא בהרב להבינו, אך זאת פעולת הרב בתלמידו, שמניח בו רושם חכמתו הסתומה, ומהמת שכח הפועל בנפעל הרושם ההוא מתרהב ומתפשט מעט מעט"[6].

„בכל השתלשלות העולמות מאין־סוף עד סוף כל העולמות, בודאי יש להבין איך הוא השתלשלות בעולמות עליונים שהם למעלה מהזמן, ובאמת הכל הוא בשכליות, שנשתלשלו משכל לשכל עד שבא לעולם שבתוך הזמן"[7].

„הקב"ה נקרא מנוחה, שאין שייך בו תנועה, כי תנועה לא שייך כי אם בדבר שהוא בזמן ובמקום, אבל הקב"ה הוא

1) מגיד דבריו ליעקב, ל"ב; אור תורה, מ"ו.
2) שם, כ'.
3) שם, י"ט.
4) שם, ל"ה.
5) אור תורה, ד'.
6) שם, י'.
7) מגיד דבריו ליעקב, י"א.

את אלקותו בצמצומים רבים ושונים... וכל מה שמשתלשל יותר ומתצמצם יותר למטה, אלקותו מלובש שם במלבושים רבים יותר... וכל מה שהאדם הולך ממדרגה למדרגה הוא מתקרב יותר אל השי"ת ויכול לידע את הש"י בהבנה, כי כל מה שהמדרגה יותר עליונה, נתמעטו הלבושים ונתמעט הצמצום, ואז הוא מקורב יותר אל השי"ת"[1].

במקום אחר: „כאשר רצה הש"י לברא את העולם, לא היה מקום לבראו, מחמת שהיה הכל אין־סוף, על כן צמצם את האור לצדדין, ועל ידי הצמצום הזה נעשה חלל הפנוי, ובתוך החלל הפנוי הזה נתהוו כל הימים (?) והמדות, שהם בריאת העולם (כמו שכתוב בעץ חיים בתחלתו), וזה החלל הפנוי היה מוכרח לבריאת העולם, כי בלתי החלל הפנוי לא היה שום מקום לבריאת העולם, וזה הצמצום של החלל הפנוי אי אפשר להבין ולהשיג כי אם לעתיד לבא, כי צריך לומר בו שני הפכים יש ואין, כי החלל הפנוי הוא על ידי הצמצום, שכביכול צמצם אלקותו משם ואין שם אלקות כביכול, כי אם לא כן אינו פנוי והכל אין סוף ואין מקום לבריאת העולם כלל, אבל באמת לאמתו בודאי אף על פי כן יש שם גם כן אלקות, כי בודאי אין שום דבר בלעדי חיותו, ועל כן אי אפשר להשיג כלל בחינת חלל הפנוי עד לעתיד לבא"[2].

רבי נחום מטשרנוביל גם הוא הבין את הצמצום הבנה עיונית, כדרך שהבינו רבי דוב בֶר ממיזריטש, וכמעט שלא הוסיף בעצם השיטה דבר על דברי רבו.

„בכל דבר – כותב רבי נחום – הוא חיות הקב"ה וכח הפועל בנפעל, וצמצם כביכול עד מדרגות התחתונות והושם חלק אלוה ממעל תוך השכת ההומר..."[3].

„אור הבורא צח ומצוחצח, שלא היו הנבראים יכולים לסבלו, כמו למשל באור השמש אי אפשר להביט וליהנות מאורו כי אם על ידי מסך המצמצם האור כפי השעור שיוכלו הנבראים לקבלו וליהנות מאורו, כך באלף אלפי אלפים הבדלות אור חסדו הגדול לא היו הנבראים יכולין לקבלו והיו בטלין

---

1) לקוטי מהר"ן, סי' ל"ג אות ב'.

2) שם, סי' ס"ד אות א'.

3) מאור עינים, בראשית בתחלתו.

בֶּר ממיזריטש, אבל באמת כל הדמיון הזה אינו אלא בסגנון הלשון בלבד, אבל לא בעצם השיטה.

„העולמות – כותב ר' לוי יצחק – אינם יכולין לקבל השפע ממנו יתברך, כי אם על ידי לבושין ועל ידי כמה צמצומים"[1].

„הבורא יתברך הוא אין סוף ומדותיו הן אין סוף, ואיזה הוא הדרך שיהא בעולמות אלו המדות, אלא שצמצם את עצמו לברא בעולמות המדות[2].

„לאהבתם של ישראל מצמצם הקב"ה את עצמו שיהיו ישראל יכולין לקבל בהירתו"[3].

לר' לוי יצחק היה הצמצום מלה שנתרוקנה מכל תוכן מחקרי; הוא, בעל „קדושת לוי", שהיה מצוין ביותר במדותיו הנעלות, באהבתו את הבריות ובמסירתו את נפשו על כל אדם מישראל, ושלא היה לו בעולמו אלא זכוך הלב, שכלול המדות, והשתדלות לנטוע כל הנהגה טובה בלב תלמידיו, האיש הזה לא היה לו כל עסק עם פתרון חידת הבריאה, לחקור ולדעת איך נתהוו העולמות על ידי הצמצום ובאיזו דרך נתהוו, וכל עיקר כונתו להראות על ידו הבתן של ישראל, שהקב"ה צמצם כביכול את עצמו בשבילם וצמצם מדותיו בעולמות; ואלמלא ידענו שר' לוי יצחק שמש את רבי דוב בֶּר ממזריטש וקבל ממנו תורתו בחסידות, כמעט שלא היינו מוצאים בדבריו כלל אותו הצמצום העיוני והמחקרי, הנובע מתוך התבוננות עמוקה באלהות והבריאה.

יותר מר' לוי יצחק, שם ר' נחמן מברצלב את עינו בחקירה זו למרות שמגנה בספריו את החקירה[4], אבל מצא בה סתירות, הבכים וספקות הרבה, שמניחם עד שיבא אליהו.

„צריך לדעת – כותב ר' נחמן – שמלא כל הארץ כבודו אפילו בכל דברים גשמיים, כי בלא אלקותו אין להם שום חיות וקיום כלל... לבד שהחיות ואלקות הזה שם בצמצום גדול ובמעוט רק כדי חיונו להחיותו ולא יותר, כי הקב"ה צמצם

---

1) קדושת לוי, בראשית.

2) שם, תשא.

3) שם, בלק.

4) עיין לקוטי מהר"ן תנינא מ"ז; חיי מהר"ן ח"ב ועוד במקומות רבים בספריו. רבי נחמן מזלזל בכבוד כל החוקרים ומגים דעתו אפילו כלפי המעולים שבין חוקרי ישראל.

נתאחדים ביחוד גמור ואמתי"[1].

"בכל בחינות יוכל (האדם) להשיג גודל בהירות האין סוף, שאין דבר המצמצם אותו... ואחר כל הדמיונות הוא שוה בהשואה גמורה ובאחדות גמור..."[2].

מזה נראה, שהדעות העקריות שבתורת הצמצום, הן אצל ר' שלמה מסלוצק מפותחות וברורות יותר מכפי שהן אצל חביריו המקובלים שקדמוהו, מכל מקום אין איש שנתן לתורת הצמצום פנים מסבירות ועיונית כל כך, כדרך שנתן לה הרב רבי שניאור זלמן מלאדי, כפי שיראה הקורא במרוצת הפרק הבא.

1) דברת שלמה, פקודי.
2) שם, ויקרא.

ממציאות, והוצרך להתצמצם כפי שיעור שיוכלו הנבראים לקבלו"[1].

„אלהותו ית' נמשל לשמש כביכול, שאי אפשר להסתכל בו כי אם על ידי מגן ומחסה, כך אור אין־סוף אי אפשר להשיג כי אם על ידי צמצומים"[2].

„בכל דבר יש כבוד הבורא, והנה במלך בשר ודם הוא וכבודו אינו אחד, אבל בהקב"ה הוא וכבודו הכל אחד, ונמצא שבכל דבר יש כבוד הבורא, הרי הוא מלא כל הארץ כבודו שאין מקום פנוי מיניה"[3].

„הקב"ה נתעלם כביכול בעולמות... ולכן נקראים עולמות, מלשון העלם וכסוי, ונמצא כל העולמות הם לבושים, ולכן נקרא מלא כל הארץ כבודו שהכל לבושים אליו..."[4].

רבי שלמה מסלוצק[5] צעד בענין זה צעדים אחדים קדימה:

„חיות הבורא הנמשך לתוך העולמות – כותב הוא – מצומצם ומלובש, ואינו מושג החיות והבהירות שבתוכם... הוא (הקב"ה) בתוך עלמין ובעובי עלמין ומוסתר לכל עלמין"[6].

„בעצמותו לית מחשבה תפיסה ביה כלל, והוצרך להתעטף ולהתלבש עד העולם הזה הגס"[7].

„עין ה' הוא בהירות הבורא, שמצומצם ומלובש בו בלי מסך ומבדיל"[8].

„כל הנבראים אינם נפרדים ממנו יתברך, כי אם

---

1) מאור עינים, לך ד"ה: אך דנודע סוד בריאת העולמות.

2) שם, ויצא.

3) שם, לקוטים ד"ה: כתיב בכל דרכיך דעהו.

4) ישמח לב, מסכת ביצה.

5) ר' שלמה מסלוצק היה חוקר ובעל שכל עמוק, תלמיד מובהק של רבי דוב בֶּר ממיזריטש, הוא כתב הקדמה לספר מגיד דבריו ליעקב; חי בעיר סקאהל בתור מגיד ומוכיח. ר"א מרקוס קורא אותו: „Der bedeutendste Literat unter den Schülern des R. Ber" („Der Chassidismus", S. 222). מבין תלמידיו מפורסם ביותר ר' שלום מקָלוז (מערכת גדולים החדש, בערכו).

6) דברת שלמה, ויצא.

7) שם, וישלח.

8) שם, ויגש.

הנבדל מהם רבוא רבבות הבדלות כו׳, אף גם זאת לא בדעת ידברו, מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב״ה יודע כל היצורים שבעולם הזה השפל ומשגיח עליהם, והרי דעתו ועצמותו ומהותו הכל אחד״, ו„אין שייך צמצום וסילוק מקום לצדדים באור אין־סוף, שאינו בגדר מקום כלל, דכתיב: אני ה׳ לא שניתי, שאין בו שום שנוי יתברך בין קודם שנברא העולם ולאחר שנברא״[1], ו„אין פירוש מלת סילוק כפשוטו, כהסתלקות הדבר ממקום זה למקום עליון, מאחר שהוא יתברך אינו בגדר מקום, אלא הפירוש שנעשה האור בבחינת העלם״[2]; ו„אין־סוף מופשט מגדר צמצום והתחלקות״[3].

דבריו של הרב על ענין הצמצום, אפשר שאינם מובנים כל צרכם לקוראים רבים, למרות שנכרת מתוכם שאיפה במדה ידועה לתת להם פנים מסבירות, מצד אחד מפוזרים הם במקומות שונים בספריו, וקשה על הקורא הבינוני לקבצם ולשוב ולבנות לו שיטה שלמה מהם, ומצד אחר הצורה שהרב נותן הרבה פעמים למחקריו, צורה של הנחה בלי נתינת טעם לדבריו, שוללת את האפשרות מהרבה קוראים להבין הסבות שהביאוהו לכך, ועד כמה יש להחלטותיו יסוד. לפיכך טרם נקרב להציע את שיטתו של הרב בצמצום, כפי שהיא ערוכה בלשונו וסגנונו במאמרים המלוקטים מתוך ספריו, מוצאים אנו ראוי לתת בראשונה מושג ברור על אודות השיטה העיונית הזאת, כפי שאנו מבינים אותה מתוך דבריו; וכדי לקרבה אל הדעת יותר, אנו זקוקים לתבל אותה במשלים ודוגמאות לקוחים מהחכמות למודיות, כפי מעמדן היום.

הכרת האלהות מצד מהותה ועצמותה, נפלאת היא ונמנעת מכל נברא בעל תכלית, ורק בבחינה אחת מושגת לשכלנו, בבחינת אין־סוף, כלומר שהעצם הפשוט והנצחי מתפשט ומשתרע בלי סוף וגבול, „ואין קץ ותכלית כלל לחיות ואור

---

1) לקוטי תורה, ויקרא בהוספות, ד״ה: להבין מה שכתוב באוצ״ח, ובכמה מקומות אחרים.

2) לקוטי תורה, נצבים.? ועל דרך זו מפרש שם הרב את הדברים בתקוני זוהר, „וכד אנת תסתלק מינייהו כו״, ואת המאמר „כד סליק קוב״ה לעילא״ (תורה אור, מקץ).

3) תורה אור, שמות.

פרק שלישי.

דרכו של הרב בצמצום.

שיטת הרב בצמצום מיוסדת על דברי האר"י. הסברת שיטתו על יסוד החכמות הטבעיות והלמודיות. אופן הכרת האלהות. מושג כח בכלל וכח אלהי בפרט. התגלות הכח האלהי על ידי בריאת העולמות. השנויים המדומים הנראים בדרך מציאות האלהות בבריאה. בחינת מושג ובחינת משיג של החוקרים ובחינת אור מתלבש ואור מקיף של הרב. הסברת המושגים האלה. ענין הצמצום בסגנונו של הרב. הבנת הצמצום אצל המתנגדים בכלל ואצל הגאון מוילנה ור' חיים מולזון בפרט.

הרב נתן לתורת הצמצום צורה עיונית, וכיתר המקובלים כך גם הוא משתדל לבסס את השקפותיו בענין זה על יסוד דברי האר"י, ולהוכיח שאין בדבריו אלא מה שבדברי מארי דקבלה זה, ושגם האר"י הבין את הצמצום רק על דרך עיוני בלבד, מפני שהבנת הצמצום כפשוטו, כדרך שרצו לבארו מקובלים שונים (עיין בפרק שלפני זה), מביאה בהכרח לידי הגשמת האלהות. ובתשלום לספרו תניא (סוף פ"ז, שאינו נמצא בדפוס אבל ישנו בכתב־יד, ומצוי בהעתקות רבות בידי חסידי חב"ד) הוא אומר: „והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם, ה' יכפר בעדם, ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל, והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק את עצמותו ומהותו מעולם הזה ח"ו, רק שמשגיח מלמעלת בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת[1], והנה מלבד כי אי אפשר לומר כלל ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף, על הקדוש ברוך הוא

---

1) כונתו של הרב בדברים אלו היא בלי ספק על הגאון, שלדעתו מלא כל הארץ כבודו היינו השגחה, כמו שכתב הרב במכתבו (המתחיל „פתח דברי"), וכפי שיוצא מדברי הגאון בעצמו (עיין בהלקוטים שבסוף פירושו לספרא דצניעותא), ואפשר שמפני כבודו של הגאון, או מיראתו חמת המתנגדים, השמיט הרב את הדברים האלה מס' התניא, ולא קבע אותם בדפוס.

בעת פריקתו יראה לנו בתור אור וחום או בתור כח מושך ודוחה, מניע משאות כבדים ועושה בכל מלאכת עבודה — ומי יודע כמה כחות טבעיים ישנם עוד בעולם, שאינם באים אצלנו לידי גילוי, מפני שאין נפשנו מוכשרת לכך מטבעה ותכונתה — כל הדברים האלה מראים לנו על מציאות כחות נסתרים ונעלמים המתגלים רק בתנאים ידועים, והם יוכלו להיות לנו למשל להבין על ידיהם דבר הכח האלהי ודרך התגלותו (אם אמנם המשל הזה גם מאד ביחס להבורא, כפי שנראה להלן); והנה כשם שכל הכחות שאנו מכנים אותם בשם כחות הטבע, מתגלים לעינינו רק על ידי חזיונותיהם השונים, כך הכח האלהי, קבוץ כל הכחות כלם, נראה לנו רק על ידי החזיון הגדול, הכולל את כל הנראה והמושג לנו, ושאנו קוראים לו בשם עולם. הכח האלהי אף על פי שהוא ממלא את הכל (או כמו שיאמרו המקובלים בדרך העברה: ממלא כל עלמין), מכל מקום נשאר בתכלית ההעלם וההסתר, ואלו נרמה בדעתנו שעד שלא נברא העולם היה איזה יצור חי וחושב מחשבות (שבעצם גם הוא לא היה יכול להברא כי אם בדרך גילוי), כי אז אי אפשר היה לו לעשות לעצמו מושג כל שהוא ממציאות האלהות, מפני שלא היה לו דבר מחוצה לו שיהיה מושג לחושיו או לשכלו, ושידין ממנו על מציאותה[1].

גילוי הכח האלהי ובריאת העולמות הוא בעצם ענין אחד, מושג אחד אמור במלות שונות, מהגדרת המושג הזת יצא לנו, שהכרת הכח האלהי היתה נמנעת מטבעה לפני בריאת העולם. ובריאת העולמות היתה הכרתית להכרת האלהות על ידי הנבראים, או בלשון הרב: „בריאת העולמות היא בשביל התגלות מלכותו“[2]. אולם באיזו דרך נבראו העולמות האלה? או במלים אחרות: באיזה אופן יצא הכח האלהי מן ההסתר אל הגילוי? ענין זה הוא מהדברים שהם כבשונו של עולם; המעבר הזה מן ההעלם

---

1) ציור דומה לזה אנו מוצאים אצל ר' ברוך מקוסוב, „כשלא היה שום בריה בעולם ולא היתה עין בעולם כדי שנוכל לתלות בו הרגע (הזמן) ואפילו ענין קודם ומתאחר לא היה אז בעולם, כי בהכרח קודם ומתאחר צריך להיות נתלה באיזה דבר, שנוכל לומר קודם הוית הדבר הזה ואחר הוית הדבר הזה, אבל כשאין בעולם שום דבר האיך אפשר לומר קודם ומתאחר (עמוד העבודה דף ק"ז ע"ב).

2) שער היחוד והאמונה, פרק ז'.

המתפשט מגדולת אין־סוף״ 1), כי מצד אחד אי אפשר לנו לצייר מציאות מקום חוץ לעולמות, ששם תפסק מציאות האלהות וימצא שם ההעדר, שהרי המציאות וההעדר הם שני הפכים, מושגים סותרים זה את זה, ומצד אחר אי אפשר לנו לדמות כלל ולצייר לנו בטבע מציאות חומר כל שהוא, שלא יהיה בו כח פנימי המחבר את חלקיו, והפועל בו אותן הפעולות השונות שאנו רואים ומרגישים ואשר בלעדיהן מציאותן נעדרת. או במלים אחרות: אין דבר גשמי בעולם שלא תמצא בו החיות האלהות המקיימת והמעמידה אותו, „ואפילו בדומם ובכל מקום יש חיות אלוה ממעל והוא מלובש בגשמי, ולולא אותן הרוחניות לא היה שום קיום לדבר״. חכמי הקבלה שונים זה בדרך קצרה: „הקב״ה מקומו של עולם״; „לית אתר פנוי מיניה״, ו„הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין״, כלומר שהכח האלהי (ובלשונם: ההארה האלהות), נמצא בעולמות שברא, בכל הנבראים הרוחניים והגשמיים, ומתפשט לבלי גבול ותכלית גם מחוץ לעולמות „הנראים והנשכלים״.

בהכרת האלהות אנו צריכים להבחין שתי בחינות: בחינת המושג, או הכרת העצם הנצחי כמו שהוא, ובחינת המשיג, כלומר כפי שהוא מושג לנבראים, או: להבדיל בין כח האלהי הנסתר והגנוז, ובין הכח האלהי המתגלה או המתלבש. ולהבנת הדברים יפה נברר בראשונה מושג הכח בכלל.

הכח אינו נכר לנו כי אם אחרי יציאתו אל הפועל, מחמת שרק אז יכולים אנו לראות את „כח הפועל בנפעל״ (לפי סגנון המקובלים); אור השמש למשל, לא יגלה לעינינו אם לא אחרי האירו דבר מן הדברים, כמו כן אין אנו מרגישים את חום השמש אלא אחרי שהוא מחמם את האויר וכיוצא באלו; כח המושך אשר לארץ אינו פוסק למשוך את כל הגופים אשר עליה, אבל פעולתו תראה לעינינו רק בשעה שתאבד לאחד הגופים נקודת סמיכתו ונפל למטה, וכן הכח הנסתר באבן השואבת לא יגלה לנו כי אם כשיבא מחט ברזל אל מעגל פעולתו, וכן הכח האיליקטרי יכול להיות עצור זמן רב בתוך החוטים המעבירים אותו מבלי אשר נרגיש במציאותו, ורק

1) תניא, פרק מ״ח.

מקומות, ומטעים את הדברים בהטעמה מיוחדת בדברי המקרא: „אני ה' לא שניתי".

בדרך כזאת נוכל לבאר לנו גם את השנויים במדרגת מציאות האלהות בעולמות ובנבראים, שכל זה אינו אלא לפי השגתנו. יודעים אנו למשל מלמודי חכמת הטבע והפילוסופיה, שאין אנו משיגים את הדברים אשר מחוצה לנו כמו שהם בעצמם, אלא כפי שהם מצטיירים בנפשנו (עיין להלן פרק ד'); לפי מעמד חכמת הטבע בימינו, הוזקקו החכמים לבא לידי הנחה, שכל חלל העולמות מלא עצם דק מן הדק שאינו מורגש במשקל, אשר יכנוהו בשם איתר, שעל ידו מגיע אלינו אור השמש וחומו ופעולותיו הכימיות, המגניטיות והאלקטריות, שכלם תלויים רק במספר הזעזועים שהאיתר עושה ברגע אחד, ובאורך הגלים הנעשים בו; כמו כן מוכרחים היו להחליט, שכל הגופים הנמצאים בעולם, אויריים, נוזלים ומוקשים, מורכבים מפרודות קטנות עד מאד (אטומין); הפרודות האלה, שהן קטנות כל כך עד שלא זכו עוד כל חכמי הטבע לראותן אפילו על ידי המצופיות המגדילות שהגיעו בימינו לתכלית שלמותן, רחוקות זו מזו מרחק רב לפי ערך גדלן, מרחפות באויר ומרפרפות במהירות גדולה, ובתנועתן הן מולידות את כל חזיונות הטבע השונים. נמצאנו למדים, שכל מה שיש בעולם מחוצה לנו אין בו כי אם תנועה תמידית של עצמים דקים, שאינם נתפשים בחוש, וכשהיא מגיעה אלינו היא מורגשת לנו בכל חזיונותיה השונים זה מזה הרבה מאד; הננו רואים גופים שונים במראיהם, לבנים, אדומים ירוקים וכיוצא באלו; הננו שומעים מנגינות נעימות, קולות מרעישי אזן, מרגישים בשעה שאצבעותינו נכוות באש, כשזרם אילקטרי עובר כל גופנו וכדומה לזה, את הכל אנו מבחינים ומרגישים בהרגשה מיוחדת לנו, ומחוצה לנו אין כל דבר זולתי תנועה קלה של עצמים, הדקים והקלים בלי ערך מאבק כורח! אבל יש מחכמי הטבע שהוסיפו ללכת יותר, ובטלו בחקירותיהם את החומר מפני הכח הגשם מפני הרוח,

---

קודם בריאת העולמות, ואין שום שנוי כלל לפניו אלא אל הברואים המקבלים חיותם מבחינת דבורו" (תניא, כ"א).

ראוי להעיר, שגם פילון מדמה את „ההפרש שבין היות (האלוה) בעצמו ובתוכו טמון לבין התגלות והתרשמות, כמו בין מחשבה הצפונה בפנימיות לבין הדבור היוצא והמאמר" (מונה"ז שער י"ב).

אל הגילוי, ממושג בעל בלי תכלית למושג בעל גבול ותכלית, נעלה ונשגב מבינת אנוש, לפעולה זו יקראו המקובלים בשם „בריאת יש מאין"[1], או כפי סגנונו של בעל ספר יצירה: „עשה את שאינו ישנו", כלומר שעל ידי הפעולה הנעלמה הזאת נעשה דאין־סוף. האור הגנוז והמסתתר, נראה לעינינו כאלו הוא ישנו, וכאלו יש לעולמות עמידה בפני עצמם. המקובלים, שלא מצאו מלה מכוונת יותר לתאר בה את הפעולה האלהות הזאת, מפני שקצרה לשון בני אדם מהביע בה דברים דקים ומופשטים כאלה, קראו לה בשם צמצום, כאלו העצם הנצחי בביכול, צמצם את כחו שהוא בעל בלי תכלית, כדי שיוכל להיות מושג להנבראים בעלי תכלית. כמו כן השתדלו לשבר את האוזן במה שהיא יכולה לשמוע, במשלים מובנים יותר לבני אדם ואמרו, שאין־סוף נתעטף ונתכסה כביכול בלבושים ובכסויים שונים, כדי שיגיע מאורו הגדול רק מעט מזער להנבראים, כפי אשר יוכלו שאת. מובן הדבר שכל זה אינו אלא משל, ורק המלה תמלא פה את חסרון המושג, ועיקר הכונה, שעל ידי בריאת העולמות לא נעשה שום שנוי כלל בעצם האלהי הנצחי, וכל השנוי הנראה בעולמות אינו אלא לפי השגתנו, הלק קטן מן הכח האלהי, אשר — ככל כללות האלהות — היה נעלם מאתנו בתחלה, בא אלינו לידי גילוי, אבל באלהות עצמה לא נולד על ידי זה אפילו שנוי כל שהוא, ממלא הוא גם עתה כל העולמות, כמו שהיה ממלא בראשונה מקום עמידת כל העולמות, כי החוק הטבעי אשר יצא לנו ממראה עינינו מן הנסיון, שאין שני דברים יכולים לתפוס מקום אחד בזמן אחד, לא יתכן בשום אופן ליחסו אל העצם הרוחני והנצחי, ש„אין דבר הוצין בפניו"[2]. והרב חוזר ושונה על הענין הזה בכמה

---

1) „בריאת יש מאין זו חכמתו שאינה מושגת לשום נברא" (אגרת הקודש, ד"ה: להשכילך בינה, ועיין להלן פרק ד'); „איך הוא זה להיות נגלה לגבי דידן בבחינת יש ונפרד ושלא יהא שנוי ממש כמו קודם הבריאה ממש, הוא פלא ואינו בגדר חקירה וידיעה כלל" (עבודת הלוי, קרח).

2) בחינת ההסתר והגילוי, או מציאות האלהות לפני בריאת העולם ולאחר בריאת העולם, ענין אחד אצל הרב עם מחשבה ודבור, ולפיכך כשרוצה הרב לברר, שאין חלוק באלהות בין קודם הבריאה ובין לאחריה, יאמר: „דבורו ומחשבתו של הקב"ה, מאחדות בתכלית היחוד במהותו ועצמותו גם אחר שיצא דבורו יתברך אל הפועל בבריאת העולמות, כמו שהיה מיוחד עמו

התמונות השונות שאנו רואים בעולמות ובנבראים, וכל שנויי המדרגות הרבים והעצומים אינם אלא לפי כח הכרתנו והשגתנו, ושבאמת הכל אחדות גמורה ומוחלטת, עצם האלהות המתגלה ומורגשת לנו באופנים שונים, הוא מסביר את הדבר על ידי ציור לקוח מטבע האור ואומר, שכל החליפות והתמורות האלה עם כל המון מדרגותיהן, אינן בעצם האור האלהי הפשוט בתכלית הפשטות, אך בטבע הכרתנו והשגתנו, הנותנות לאור האלהי המגיע אלינו על ידיהן מראה וגוון מיוחד, וכאלו כביכול נצוצי אור אין־סוף עוברים דרך מחיצות ומסכים שונים, עבים או דקים, ולפי מדרגת זַכּוּתָם ובהירותם אנו מבחינים ורואים מדרגות שונות בעולמות ובנבראים, יש שהאור נראה לנו בהם כמו דרך וילון שקוף ודק ויוליד בנפשנו את הרגשת הנעלה והנשגב, ויש שיגלה לנו כמו דרך מסך כפול ומכופל ועב, ואז ידמו לנו כגסים ביותר. אולם כפי שאמרנו, כל מיני הכסויים והלבושים האלה שאנו אומרים בענין זה אינם אלא משל, ואין להם כל יחס אל העצם הנצחי, שאינו נופל תחת גדר השנוי והתמורה, וכל עיקרם אינו אלא לקרב על ידם את הדברים אל כח הכרתנו המוגבלת מטבעה.

על פי ההבדל הזה, שבין „בחינת המושג והמשיג"; „בין האמת ובין המקבלים"; „לגבי האלהות ולגבי דידן" כסגנון המקובלים, יפלו מאליהם כל הסתירות וה„נגודים", שמצאו מקצת מקובלים בענין הצמצום „כי צריך לומר בו שני הפכים יש ואין, כי החלל הפנוי הוא על ידי הצמצום, שכביכול צמצם אלקותו משם, ואין שם אלקות כביכול... אבל באמת לאמתו בודאי אף על פי כן יש שם גם כן אלקות..." כפי שהבאנו הדברים למעלה (פרק ב' עמוד 59), מפני שאם אך נבדיל בין

כן אין זאת הארה ממש כמו הארת האור הגשמי, אלא מה שיקראהו הארת לתת לו איזה שם" (קל"ח פתחי חכמה, פתח ה' בפירושו). אבל הרמ"ק משתדל להוכיח ולבאר, שבעצם האלהות אין שייך השם אור, מפני שיש בו מעין הגשמה; „רבים חשבו לדמות לאלוה אור וכיוצא, בחשבם שענין הזה אינו גוף, והוא תכלית השבוש, שאין לך במציאות שום דמיון מתדמה שלא יהיה גוף" (אילימה, מעין א' תמר א' פ"ט). ראוי לציין שהשם „אור" בהוראה זו חושב הרב למצא בזוהר, והוא מבאר כונתו בהרחבת דברים (עיין לקוטי תורה, בהר). גם בתורת המסתורין של העמים הקדמונים נתן ערך חשוב להמושג אור (Baur, Symbolik I, 202).

מראה עינים מפני העיון, ותחת הפרודות החומריות שסוף סוף לא ראתה אותן עין, אך יצאו להם כתולדות מחויבות מחזיונות הטבע השונים,רואים הם בעולם רק כחות רוחניים — המולידים בקרבנו בפעולותיהם את כל המון המראות הטבעיות אשר לפי כח ההכרה המיוחדת לנפשנו יראו בתארים שונים — ומתבוננים על החומר כעל תמונה אחת מתמונות הכח, כעל אחת הצורות שהכח מתגלה בהן לחושינו. השיטה הזאת שנזרקה מפי חוקרים שונים בדורות שלפנינו, נתחדשה בבית מדרשם של חכמי הטבע בימינו עוד הפעם, ורבים מהם משתדלים לבנות את שיטת הכח או האנרגיטיקה, על משואות שיטת החומר או האטומיסטיקה. אמת הדבר, שעד עתה לא עלתה עוד ביד המחזיקים בשיטת הכח לבאר על ידה את כל חזיונות הטבע, כדרך שהם מתפרשים יפה על ידי הנחת הפרודות, אולם אין מן הנמנע שהימים הבאים יהיו טובים מאלה, אכן להחוקר האלהי, שאינו נזקק לבאר את כל אחד מסתרי הטבע בפני עצמו, ולגלות את החוקים הפרטיים השוררים בו והוא מתבונן רק על העולם בכללו, אין כל מעצור לרוחו להתרומם מעל לגבולות השגת חושיו, ולראות בבריאה כלה רק כחות רוחניים, מדרגות של הכח האלהי, המתגלה לנו בתמונות מאליפות ומרובבות.

אבל אין סגנון אחד עולה לעוסקים במקצועות שונים; החוקר הטבעי קורא לסבה המהוללת חזיון מחזיונות העולם — בשם כח, וכנגדו מכנה החוקר האלהי, המקובל, את הסבה העליונה המהוה את חזיון העולם בכללו על פי רוב בשם אור, מפני שהוא הדק מן הדק „שלא ימצא דבר שיורה ויוכיח ביתר הביאור כהאור" 1), ולכן כאשר ירצה המקובל לבאר לשומעיו, שכל

1) שער השמים מאמר חמישי פרק ה'.

רבי יוסף אירגאס כותב: „מה שתמצא שקוראים בשם אור אל פעולת האין־סוף, אינו מפני שהם עצמם אור, רק מפני שקצר מצע שכלנו בעודו מלובש בחומר הגוף להשיג מהות ועצם הרוחנים... לכן כנו אותם בתאר אור, כי הוא היקר שבמוחשים" (שומר אמונים ל"ג). רמ"ח לוצאטו כותב: „האלהות לא ניכל לקרא אותו בשום שם או מלה, אמנם כאשר בלא מלה לא תוכל לקרא ולדבר, על כן צריך לקרא אותו באיזה שם, אבל נבחר את שיוכל להיות רחוק ממנו פחות מהאחרים, האור הוא היותר דק שבגשמים על כן הוא פחות רחוק ממנו מהאחרים, ואם כן לא נקראוהו אלא הארה, ותבין שאף על פי

זה את לשון בעלי הסוד (שמהם למד בכלל לכנות את כח האלהי בשם אור), וכדרכו תמיד ליסד את דבריו על דברי המקובלים שקדמוהו ולהכניס בהם את מבחר מחשבותיו, מצא לו כפי הנראה גם בענין זה סמוכים בכתבי האר"י, להתלות בדבריו ולהלביש בהם את רעיוניו, ומחלק את האור האלהי לשתי בחינות, לאור מתלבש ולאור מקיף[1], הבחינה הראשונה, המקבילה לבחינת המשיג, היא האור המגיע אלינו דרך לבושים וכסויים רבים, והוא הנותן כח וחיות לכל הנבראים הרוחניים והגשמיים, כלומר שעל ידו הנבראים נראים לנו כדברים עומדים בפני עצמם, ואלמלא האור המלובש הזה, היו נשארים כלולים במקורם בכח, בבחינת הסתר והעלם כמו שהיו קודם הבריאה, ובטלים בשרשם ממציאותם המיוחדת, וכעצם רוחני וחלק אלוה, לא היו באים לידי גילוי לעולם. האור הזה נקרא אצלו בשמות שונים: זיו והארה, אור מתלבש ואור מתגלה, כבוד ושכינה („מלשון ושכנתי בתוכם, שעל ידי מדה זו הוא מתלבש בנבראים"[2]) וממלא כל עלמין, והאור הזה המושג לנו הוא בעל גבול ותכלית, ומדרגתו משתנית בכל אחד ואחד מן הנבראים. אבל אפילו בעולמות העליונים וברוחניים הגבוהים ביותר, ערכו כאין וכאפס לעומת אור אין סוף הגדול בלי תכלית. הבחינה השנית — המקבילה לבחינת המושג — הוא האור שאינו בא אלינו לעולם לידי גילוי, ובכל זאת הוא נמצא בכל הגופים ומקיף את כל חלקיו מכל צד, בין בחצוניותם ובין בפנימיותם, עד שאי אפשר להעלות במחשבה אפילו נקודה קטנה לבלי תכלית שתהיה פנויה ממנו; האור הזה

המשגים „לגבי דידן ולגבי אלהות"; „מסטרא דילן ובחינת עצמותו", והם שגורים על פיו ביותר, עד שכמעט כל ספר עבודת הלוי מלא מהם.

1) האר"י מבאר את ענינו של אור מקיף כך: „אור מקיף גדול במעלה ומעולה מאור פנימי.. אור הגדול שלא יוכל הכלי להגבילו לקבלו בתוכו ישאר בחוץ בסוד אור מקיף, ואור מעט ישאר בפנים... האור כלו הוא שוה בהשואה אחת, וכאשר רוצה ליכנס ולהיות נגבל בתוך הכלי, אז האור שאינו יכול ליכנס תוך הכלי נשאר בחוץ בבחינת מקיף..." (אוצרות חיים, דף ז' ע"ב, קי"ח ע"ב). אל המאמר הזה כוון בלי ספק ר' ברוך מקוסוב בספרו עמוד העבודה, שמפרשו על דרך משל (סי' ק"ו).

2) תורה אור. בראשית.

הכרת העצם מצד המושג, ובין הכרתו מצד המשיג, יסתלק כל הקשוי מאליו; האור האלהי בבחינת המושג, „מצד האמת", מלא מפה לפה את כל העולמות והנבראים, ואפילו בגשמים ובחומרים הגסים אין נקודה כל שהיא פנויה ממנו, אבל בבחינת המשיג „מצד המקבל" או „לגבי דידן", הנה כלל האור נשאר בתכלית ההעלם וההסתר, ורק חלק קטן לבלי תכלית מגיע לידי כח הכרתנו, עד אשר בלי כל הפלגה נוכל לומר באופן ציורי, שלפי השגתנו אין־סוף צמצם את עצמו וסילק את אורו לצדדין, מאחר שרק הארה מועטת, מוגבלת ומצומצמת באה אלינו לכלל גילוי, ונותנת לנו את היכולת לדעת שנמצאו דברים מחוצה לנו.

באופן מושכל ומתוחד כזה — והוא עיקר חדושו של הרב בצמצום — השכיל בעל התניא לישב את הסתירות, במושג מציאות ההארה האלהית בעולמות, אפס כי שונה הוא את משנתו באופן אחר, המבטאים הברורים והנמרצים „מצד המושג ומצד המשיג", שהשתמשו בהם החוקרים, או „מצד האמת ומצד המקבלים"[1]; „לגבי האלהות ולגבי דידן" שאנו פוגשים אותם אצל מקובלים אחרים, המדברים על אודות שיטת הצמצום, ימצאו רק לפעמים רחוקות מאד בדברי הרב[2] אשר תחת להשתמש בסגנון פילוסופי בחר לו לענין

1) בעל פרי הארץ כותב: „אם אמנם חיות אחד נמשך מאתו יתברך לכולם, כל אחת משתנה לפי ענין המקבלים, כענין השמש שמשחיר הלבן ומלבין השחור, מאיר לבריאים ומחשיך לחלושי הראות, הכל לפי השתנות המקבל, על דרך זו היא חיותו יתברך הנמשך מאתו פשוט לכולם, ומשתנה אצל כל אחד לפני עצמו" (ויקרא).

גם בעל תולדות יעקב יוסף מוצא, ש„באמת הוא יתברך בתכלית הפשיטות בלי שנוי, והשנוי הוא מצד המקבלים" (יתרו); ועיין מגיד דבריו ליעקב, ט' (לבוב תקנ"ב); אור תורה, מקץ בכמה מקומות. אצל הרב נזכר המושג „מצד המקבלים" לענינים אחרים (עיין לקוטי תורה תצא, נצבים; דרושים לר"ה).

2) הענין הזה אנו מוצאים אצל הרב לפעמים בלשון זו: „כמו כח הראיה שבעין, כשסותם העין אין הענין שנסתלק כח הראיה מהעין, כי באמת ישנו נמצא בהעין רק שאין מתגלה כחו, ועל דרך זו הוא ענין העלם וגילוי, שמתגלה האור בהכלים והעולמות, או שאינו מתגלה בהם, וההעלם זה היא לגבי הכלים והעולמות, מה שאין כן לגבי האור עצמו אין שום שנוי" (לקוטי תורה, נצבים).

בדברי תלמידו של הרב, ר"א משטראשילי, נמצאים הרבה פעמים

כדרך שהרב משתמש תמיד להסברת שיטתו במושג אור תמורת מושג כח, שהשתמשנו בו אנו — מושג שנתפתח ביותר רק בתקופות האחרונות — כך בשעה שהוא בא לבאר את ההבדל שבין הכח במקורו ובין הכח בפועל, או בין עצם הדבר ובין החזיון (וועזען אונד ערשיינונג), תחת השתמש במשלים מחזיונות הכח שהבאנו בפתח דברינו בפרק זה — ושהמהוור מכולם הוא הכח האלקטרי, שבזמן שהוא במקורו אין מציאותו נכרת כלל, וכשמתפרק ויוצא לחוץ הוא מתגלה בתמונות שונות — מסתייע הוא גם כאן במושג אור, ולוקח לו למשל את השמש; הכח המאיר אשר בשמש — ב„מאור", אינו מתגלה לעינינו כאמור, כי אם אחרי האירו דבר מן הדברים אשר מחוצה לו על ידי קרני האור, או הארה, שהוא משליך עליהם, אבל כל זמן שהוא במקורו, במאור, אינו בא אלינו לידי גילוי, ואז נאמר לפי דרך לשון המקובלים, שהאור נשאר כלול במאור, או בסגנון פילוסופי: החזיון מתעלם בעצם, והוא הדבר גם בעצם הנצחי, כי קודם בריאת העולמות (וגם עתה מחוץ לעולמות) היה אור אין־סוף כלול במקורו בהסתר מוחלט, בתור כח שאינו בא לידי גילוי, ולאחר הבריאה העולמות מגיעים אלינו לידי גילוי על ידי נצוצי האור, או ההארה, שמתלבשת בהם, ונתפסים לחושנו בתור חזיון¹). והרב מסביר את הדברים גם על ידי משלים אחרים: הנפש המחיה את הגוף עיקר משכנה במוח שבראש, אבל כלולה היא שם במקורה, ואינה באה אלינו לידי גילוי כי אם על ידי פעולותיה החיצוניות, שהיא פועלת על הגוף. כזאת נראה גם ביחס להמחשבה שבמות (משל החביב ביחוד על הרב), שלא תתגלה לחוץ כי אם על ידי אותיות ותיבות, או קול ודבור. אכן כל המשלים האלה (וכן כל הדוגמאות מכחות הטבע שהשתמשנו בהם אנחנו במרוצת דברינו), אינם מכוונים באמת

ובמקום אחר: „יש מאין נק־א בריאה בלה"ק, והגם שהיש הנברא הוא גם כן כלא חשיב קמיה... היינו קמיה דוקא, שהוא ידיעתו יתברך מלמעלה למטה, אבל (לדידן), בידיעה שממטה למעלה, היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי" (אגרת הקודש, ד"ה: איהו וחיוהי חד).

1) הרמ"ק משתמש לענין זה גם בכח האש העצור בחלמיש (לפי המושג שהיה שורר בימיו), שהוא טמון ונעלם מעינינו, וכשמכים בו יתמלטו ממנו ניצוצי אש.

נקרא בשם אור הגנוז והנעלם; אור מקיף[1] וסובב כל עלמין. ערך האור המתגלה אל האור הגנוז והנעלם, או ערך האור המתלבש אל האור המקיף, הוא קטן לבלי תכלית, עד שאפילו ברוחניים העליונים כמוהו כאין לעומת האור המקיף, שהוא גדול לבלי תכלית, ולהפך אפילו בגופים וחומרים העכורים ביותר, האור המקיף גדול גם שם עד בלי תכלית, אלא שאינו בא אלינו לידי גילוי והכרה[2].

1) בכלל נראה שהתאר „מקיף" חביב על הרב ביותר, והוא משתמש בו בכל פעם שנמצא הזדמנות רצויה לזה: „המצות הן בחינת מקיפים", „הציצית והתפילין היא בחינת מוחין מקיפים", „המחשבה היא בבחינת מקיף על האברים", „האמונה היא בבחינת מקיף על השכל והמדות", „הצדקה ממשיך מקיפים עליונים", „חסד הוא בחינת מקיף", „שמחה היא בחינת מקיף", „החכמה היא בחינת מקיף", „הנשמה היא בבחינת מקיף על הגוף", „השלום הוא בחינת מקיף", „הקדושין הוא בחינת מקיף", „יריעות המשכן הם מקיפים", ואפילו „הלבונה שבי"א סממני הקטורת היא בבחינת מקיף" (לקוטי תורה חקת, קרח, ואתחנן, ראה, נצבים, האזינו; שה"ש; ת"א חיי ובכמה מקומות).

2) במקום אחר מבאר הרב ההבדל, שבין התפשטות אור אין סוף והמצאו בעילמות בבחינת עצמותו (בבחינת המושג), ובין התגלותו לנבראים לפי השגתם בבחינת המקבלים, על דרך זו: בבחינה ראשונה זיוו והארתו של אין־סוף פוחת והולך לפי מדת השתלשלותו מעילה לעלול וירידתו ממעלה למטה, מן העולמות העליונים אל השפלים מהם, עד שבדברים השפלים ביותר כמוהו כאין, לא כן הדבר בבחינה השניה, בבחינת האדם המשיג את האור האלהי, שכל הכרתו באה לו רק באמצעות חושיו, כי ככל אשר תמעט ההארה האלהית בדבר מן הדברים, וככל אשר יוסיף להראות לעינינו בצורה חומרית וגשמית, שיש להשיגו תפיסה בו, כן נקל לנו להשיגו ביותר, ולהפך ככל אשר תרבה ההארה האלהית השופעת עליו, וככל אשר יעשה רוחני ודק ביותר, כן קשה עלינו להשיגו. באופן שבמדה שנרבה לעלות ממטה למעלה, במדה זו ימעט כח השגתנו, עד שבעולמות הגבוהים ביותר כח הכרתנו נחשב לאין ואפס. לבחינות אלו יקרא הרב בשם „דעות", ובהסמיכו דבריו על המקרא: „אל דעות ה'" יאמר: „יש שתי דעות בהוי"ה, הדעה האחת שאצל המשפיע, שהיא מלמעלה למטה, למעלה בחינת היש האמתי, דהיינו בחינת המקור של כל השפעות, ולמטה היא בחינת אין, דהיינו בחינת אין ממש. והדעה השנית אצל המקבלים, שהיא בהפך מזה, כי להיותם בחינת מקבלים הרי הם בחינת יש נפרד, כי כח אלקי השופע עליהם הוא בבחינת אין, כלומר בהעלם, ואם כן אצלם בהיפך, שלמעלה בחינת אין ולמטה בחינת יש, כי אי אפשר שישיגו בהשגה בבחינת אלקות איך שהוא בחינת היש באמת, כי שופע אורו עליהם בבחינת מקיף עליהם" (סידור, ד"ה: מזמור לתודה; לקוטי תורה, שלח, ועיין תורה אור, יתרו, לקוטי תורה, שה"ש).

ובהיותו מחובר למקור היה שב ונכלל בו, ולא היה בא לידי גילוי לעולם, ולפיכך הם מציירים להם הדבר כאלו בשעת בריאת העולמות סילק אין־סוף את מקור אורו לגמרי עד שהניח כביכול מקום פנוי, ואחר כך חזר והמשיך שם הארה מועטת בעלת גבול ותכלית כדי להוות העולמות ולקיימם. באמרנו המשיך, אנו משתמשים עוד במלה שאינה מדויקת כל צרכה; כי אותה ההארה המועטת שאנו אומרים לא יצאה ממקורה בדרך המשכה וחבור כקו המאחד שתי נקודות, כי כל זמן שניצוץ האור הוא מחובר עם מקורו – המאור, הרי הוא בעל בלי תכלית כמהו, אבל ההארה הזאת הגיעה לעולמות בדרך זריקה והשלכה[1], לאחר שנפסקה וניתקה ממקורה, שרק אז אפשר היה לה להעשות בעלת גבול ותכלית.

בדרך כזו מתאמצים בעלי חב"ד להתאים את שיטתם עם דברי אביר המקובלים האר"י, בענין „החלל הפנוי והמשכת הקו לתוכו", אך מובן מעצמו שכל הדברים בענין זה אינם אלא משל ומליצה, ורק לגבי דידן, שכך אנו יכולים לתאר לנו הדבר כפי השגתנו, אבל לא שכך היו הדברים באמת בבחינת המושג, ושהיה שנוי אפילו כל שהוא באור אין־סוף, כי כלל גדול הוא אצל בעלי חב"ד: אני הויה לא שניתי.

אבל ככל שיטה מיטופיזית, גם שיטת בעלי חב"ד פוגשת סוף סוף בשאלות, שקשה להשיב עליהן תשובות ברורות ומובנות כל צרכן, למשל מאחר שעצמותו ומהותו של אין־סוף אף על פי שאינה באה אלינו לידי גילוי, מכל מקום היא נמצאת בכל המציאות כולה (בבחינת הסתר והעלם), אם כן גם

בבחינת גבול ותכלית" (תניא מ"ח), „ואף גם צמצומים רבים מאד לא יועילו להיות גשם עב כעפר מההשתלשלות הרוחניות משכלים נבדלים אפילו של המלאכים" (אגרת הקודש), „וגם רבוא רבבות ירידות והשתלשלות לא יועילו שיתהוה חגשמיות מהרוחניות" (לקוטי תורה, ראה).

לפי בעל עבודת הלוי (עקב), „יש פלוגתא בין קבלת הרמ"ק (שהיה תופס עוד בשיטת המקובלים הקדמונים) וקבלת האר"י (שהחזיק בשיטת הצמצום ופנוי מקום), כי לפי קבלת הרמ"ק כל ההשתלשלות היא דרך עילה ועלול וכל עלול דבוק לעילתו, ולפי קבלת האר"י אין דרך עילה ועלול כי אם דרך דילוג" (שענינו יבואר בסמוך).

1) מלת זריקה נמצאה בס' עבודת הלוי (שלח), שמשתמש לענין זה גם במלת שבירה, אבל הרב בעצמו קורא להמשכה זו בשם קפיצה ודלוג, כאשר יראה הקורא ממה שיבא לפנינו.

לגמרי לענין שאנו דנים עליו, וכמו שיאמר הרב בעצמו, בדבר המאור והאור, „אין המשל דומה לנמשל״ (שער היחוד והאמונה, פרק ג׳), כי בכל ההויונות שהזכרנו, הכח מופיע לעינינו בתור הזיון רק חוץ למקומו, אבל במקומו הוא מתעלם ממנו ונשאר כלול במקורו בתור כח שאין לנו בו השגה ותפיסה כל עיקר. ואם כן הנה תולד שאלה גדולה: איך יתגלה לנו העולם בתור חזיון, אחר שהכח האלהי נמצא גם במקום עמידתו בסוד „אני הויה לא שניתי״?, ואיך לא יבטל ממציאותו לשוב ולהיות כלול במקורו ושרשו באור אין־סוף שאינו מושג לנו?, על זה משיבים בעלי חב״ד, שזה הוא באמת סוד הצמצום הנעלה משכל האדם, שאף על פי שאור אין־סוף נמצא גם בעולמות ובנבראים (בתור אור מקיף), בכל זאת הם נראים לנו כדברים נפרדים עומדים בפני עצמם, כאלו סילק כביכול אין־סוף משם את מקור האור, כדי שאותה ההארה המועטת המקימת את העולמות, לא תשוב להיות נכללת במקורה ותוכל להתגלות אלינו בתור חזיון כאלו היתה חוץ למקורה ורחוקה ממנו. בעלי חב״ד מוצאים רמז לדברים אלו במקרא: „שמש ומגן ה׳ אלהים״ (שער היחוד והאמונה. פרק ד׳). ו„מרחוק ה׳ נראה לי״ (עבודת הלוי), ולכן כשם שבטראות הטבע הכחות מתגלים לנו בתור חזיון חוץ למקורם בדרך הטבע, כך הכח האלהי יתגלה לנו בתור חזיון במקורו בדרך למעלה מהטבע. ובעלי חב״ד מוסיפים ללכת בזה עוד יותר ומחליטים, שאפילו אלמלי סילק אין־סוף את אורו כמעט רובו ככלו, והשאיר ממנו הארה מועטת, גם אז אי אפשר היה להעולמות להראות לעינינו כדברים נפרדים ומושגים לחושינו, כי סוף סוף מעצם בעל בלי תכלית לא יולד לעולם בעל גבול ותכלית [1]), והחלק הקטן הנשאר הרי גם הוא בעל בלי תכלית,

1) מפני טעם זה אין תורת חב״ד מסכמת בדבר זה לשיטת קצת מהמקובלים הקדמונים, שעל פיה נראה כאלו היתה בריאת העולמות בדרך השתלשלות עילה ועלול, ולדעת בני חב״ד אין להשתלשלות מקום אלא מאצילות ולמטה אבל לא ממנה ולמעלה, כי אי אפשר לעולם שמעצם בעל בלי גבול ותכלית יצא דבר בעל גבול ותכלית, ואפילו אם תהיה שלשלת העילות והעלולים ארוכה לבלי קץ, אם רק לא יבא הפסק ביניהם; „ואלו היתה השתלשלות העולמות מאור אין־סוף בלי צמצומים רק כסדר המדרגות מדרגה למדרגה דרך עילה ועלול, לא היה העולם הזה נברא כלל כמו שהוא עתה

לבדו קודם בריאת העולם, כך הוא לבדו אחר שנברא"[1], כי „אין־סוף מלא את כל הארץ ממש בשוה ממש, כי כך הוא בארץ מתחת כמו בשמים ממעל ממש"[2], „והחיות האלהית נמשך לכל עלמין בשוה אפילו בחומרים עבים"[3], „למשל כדור הארץ הלזו הגשמית, הרי (מציאותו) וידיעתו מקפת כל עובי הכדור וכל אשר בתוכו ותוך תוכו עד תחתיתו הכל בפועל ממש, שהרי הוא חיות כל עובי כדור הארץ כלו והתהוותו מאין ליש"[4], וזה הוא „ענין יחודו יתברך האמתי, שהוא ממלא כל עליונים ותתתונים, וכולא קמיה כלא חשיב ממש, והוא לבדו ממלא כל המקום, מפני שכל הנמצאים בטלים אצלו במציאות ממש"[5]. אבל אור אין סוף אף על פי שאין מקום פנוי ממנו, מכל מקום אינו מתגלה בעולמות, אלא מקיף עליהם מלמעלה „ועם היותו מלא כל הארץ, הוא בבחינת העלם מהעולם"[6], „וכל אור אין־סוף נקרא סובב עליה (על הארץ). אף על פי שהוא בתוכה ממש... ונקרא סובב כל עלמין, ואין הפירוש סובב ומקיף למעלה (כפשוטו) בבחינת מקום ח"ו, כי אין שייך כלל בחינת מקום ברוחניות, אלא רצונו לומר (בדרך השאלה) סובב ומקיף למעלה (בנגוד) לענין גילוי ההשפעה (שידובר עליו בסמוך), כי ההשפעה שאינה בבחינת גילוי אלא בהסתר והעלם, שאין העולמות משיגים אותה, נקראת מקפת וסובבת"[7]. ובמקום אחר: „בחינת סובב כל עלמין היא אור וחיות אלקי שאינו מתלבש תוך עלמין ממש (בבחינת גילוי הנ"ל), ואין פירוש סובב עולה וסובב מלמעלה, אלא שהוא גם כן תוך עלמין אלא שאינו מתלבש בהם... ואין בחיות האלהות שום התחלקות כלל"[8].

---

1) שער היחוד והאמונה פ"ז. „זה פירוש אני ראשון ואני אחרון, פירוש בהשואה אחת לפני האצילות ולאחר האצילות" (סידורו של הרב, שער הציצית).

2) שם.

3) תורה אור, מגלת אסתר.

4) תניא, פרק מ"ח.

5) שם, פרק ל"ג.

6) לקוטי תורה, אמור ד"ה: וענין הקדוש הב', בשם המגיד ממיזריטש.

7) תניא, פרק מ"ח.

8) תורה אור, ויקהל; שם, מגלת אסתר עה"פ: יביאי לבוש מלכות

במשיג יש במדה ידועה מבחינת המושג, חלק אלוה ממעל, ונמצא שכל ההבדל שאנו עושים בין בחינת המשיג והמושג עדיין צריך לפנים, ויש עוד מקום לשאל: אור אין־סוף שהוא מתכסה, ממי הוא מתכסה וכשהוא מתגלה למי הוא מתגלה? שאלות ממין זה נמצאות לרוב בספר עבודת הלוי (של רבי אהרן משטראשילי תלמידו המובהק של הרב), והוא חוזר ושונה עליהן בכל פעם בסגנון אחר, אבל תשובותיו גופן יוצא מחוץ לתחום החקירה הפילוסופית ונכנסות לתוך גבול הנסתרות שאין לנו עסק בהן[1], ומי שחשקה נפשו לטייל בפרדס הזה של מסתורין, ידרוש את הדברים משם.

נשנה נא עתה את שיטת הרב לפי סגנון לשונו, במאמרים ומבטאים לקוחים מספריו.

העצם הנצחי יקרא בשם „אין סוף ב״ה, כי כשמו כן הוא שאין סוף ואין גבול ותכלית כלל לאור והיות המתפשט ממנו״[2], „ושם הויה מורה שהוא למעלה מן הזמן, שהוא היה הוה ויהיה ברגע אחד, וכן הוא למעלה מבחינת מקום, כי הוא המהוה את כל בחינת המקום״[3], מפני שבאמת שני המושגים הללו, הזמן והמקום, אינם אלא צמצום האלהות, שצמצמה את עצמה כדי להתגלות אלינו בתמונות אלו, כדי „שלא יבטלו הזמן והמקום ממציאותם לגמרי״. והנה אף על פי שהוא יתברך הוא למעלה מהמקום והזמן, אף על פי כן הוא נמצא גם בעולמות הנופלים תחת שני המושגים האלה „ונמצא גם למטה במקום ובזמן... ואין בו שום שנוי כלל, כי כמו שהיה

---

1) „הלא על בחינת אין־סוף ב״ה—כותב רא״ה—אין שייך לומר לגילוי לזולת לאיזה מקום, הלא לית אתר פנוי מיניה, ואין דבר שחוצה לו ואפס בלעדו״ (עבודת הלוי, שלח) „וגם לאן מסתתר? מאחר שקמיה כחשכא כאורה... ואיך שייך שבירה, אור, כלי, נפל, ולהיכן נפל ומה נפל?.. וגם כלים חסר דבר שצריך לו שיהיה שייך לומר שבשביל הדבר החסר לו לכן מתצמצם ומתמשך בכדי להשיגו?... ואיך שייך גילוי וחלוקי דרגין, מאחר שנתגלה בהם גילוי עצמותו יתברך הרי אין זולתו, הרי מהראוי שיהיה היה כלא היה בבחינת ביטול והעדר לגמרי, על זה נאמר ואלה המלכים אשר מלכו כו׳ וימליך וימת״ (בלק). ועיין שם ובמקומות אחרים בספרו, שמשתדל ליישב הדברים על ידי הסברות שונות.

2) תניא, פרק מ״ח.

3) שער היחוד והאמונה, פרק ז׳.

והה ארה, במשל לקוח מן הטבע: „אור השמש המאיר לארץ ולדרים, שהוא זיו ואור המתפשט מגוף השמש ונראה לעין כל מאיר על הארץ ובחלל העולם, והנה זה פשוט שאור וזיו הזה ישנו גם כן בגוף וחומר כדור השמש עצמו שבשמים, שאם מתפשט ומאיר למרחוק כל כך כל שכן שיוכל להאיר במקומו, רק שם במקומו נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש, כי במל במציאות לגבי גוף כדור השמש, שהוא מקור האור והזיו הזה, שהזיו והאור הזה אינו רק הארה מאירה מגוף ועצם כדור השמש, רק בחלל העולם ועל הארץ שאין כאן גוף כדור השמש במציאות, נראה כאן האור והזיו הזה ליש ממש לעין כל, ונופל עליו כאן שם יש באמת, מה שאין כן כשהוא במקורו בגוף השמש אין נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס, כי באמת הוא שם לאין ואפס ממש, שאין מאיר שם רק מקורו לבדו, שהוא גוף השמש המאיר ואפס בלעדו. וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם, הם כל הברואים לגבי שפע האלהי מרוח פיו השופע עליהם ומהוה אותם, הוא מקורם והם עצמם אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע, ורוח ה׳ השופע ומתלבש בתוכם ומוציאם מאין ליש, ולכן הם בטלים במציאות לגבי מקורם, כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש, ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו, רק תחת השמים שאין שם מקורו; כך כל הברואים אין נופל עליהם שם יש כלל אלא לעיני בשר שלנו, שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור, שהוא רוח ה׳ המהוה אותם, ולכן נראה לעינינו גשמיות הנבראים וחומרם וממשם שהם יש גמור, כמו שנראה אור השמש יש גמור כשאינו במקורו 1), רק שבזה אין

---

1) דעתו זו של הרב מבוארת ומפורשת יותר בדברי תלמידו בעל עבודת הלוי: „החלוק בין עצם לאור, שכל הנמצא בעולם מוכרח שיהיה לו בחינת עצם, דהיינו עצמותו ומהיתו של דבר, ואור הוא הנגלה ממהותו לזולתו, וכמו למשל השמש יש בה עצם מהותה והוא הנקרא מאור, ויש בה אור שהוא התפשטותה להאיר בחלל העולם, והנה הגם שהאיר הוא מעצמות מהותה, אף על פי כן בעוד האור בגוף השמש לא תחשב למהות בפני עצמה, אבל בבחינת התגלותה לחלל העולם תקרא בשם אור השמש; והנה בעצם מהותה לא תמצא שנוי בעולם, כי הכל הוא בעצם ונושא אחד, אבל באורה תמצא שנויים רבים מצד המקבל אורה כידוע, וכמו כן הוא גם כן בנפש האדם, יש בה עצם מהות הנפש המחיה את הגוף מראשו ועד רגלו, אשר מצד עצ

להסביר הדברים יותר, משתדל הרב למצא למושג אור המקיף דוגמא קטנה בלשון בני אדם, שרגילים לתאר אדם בעל שכל עמוק המבין דבר על בריו, כאלו ידיעתו מקפת את הדבר ההוא. והרב מטעים את הענין הזה כך: „כשאדם מצייר בדעתו איזה דבר שראה או שרואה, עד שכל עצם הדבר ההוא וגבו ותוכו ותיך תוכו כלו מצויר בדעתו ובמחשבתו, הנה נקראת ידיעתו מקפת הדבר ההוא כלו והדבר ההוא מוקף בדעתו ובמחשבתו, אלא שאינו מוקף בפועל ממש, אבל הקדוש ברוך הוא דכתיב ביה: כי לא מחשבותי מחשבותיכם (והוא ודעתו אחד), הרי מחשבתו ודעתו מקפת כל נברא ונברא מראשו ועד תחתיתו ותוכו ותוך תוכו הכל בפועל ממש"[1].

אבל באיזו דרך נעשה האור האלהי, הנעלה ומרומם מעל לכל השגת אנוש, להיות מושג לנו אפילו כל שהוא? על זה משיב הרב: על ידי צמצום, כלומר „שהקב"ה כביכול הניח וסילק לצד אחד דרך משל את אורו הגדול הבלתי תכלית, וגנזו והסתירו בצמצומים שונים... שהם דרך כלל שלשה צמצומים כלליים לשלשה מיני עולמות כלליים, ובכל כלל יש רבוא רבבות פרטים, והם שלשה עולמות: בריאה, יצירה, עשייה (בי"ע)"[2], ותכלית הצמצומים היא, שלא יאיר ויומשך לעולמות מאור אין־סוף כי אם שיעור קטן להביאם על ידי זה לידי גילוי. „להוות אותם מאין ליש ולהחיותם במעט מזער אור וחיות בבחינת גבול ותכלית, הארה מועטת מאד לגבי בחינת הארה בלי גבול ותכלית, ואין ביניהם ערך ויחס כלל"[3].

האור המועט הזה, המביא את כל העולמות לידי גילוי ועושה אותם כדברים נפרדים ועומדים בפני עצמם, נקרא בשם אור מתלבש, „וההשפעה שהיא בבחינת גילוי נקראת בשם הלבשה, מפני שהיא מתלבשת בעולמות, שהם מלבישים ומשיגים ההשפעה שהם מקבלים"[4], ונקרא גם כן בשם זיו והארה. והרב מסביר את ההבדל בין האור המקיף והאור המתלבש, או בין האור שהוא במקורו ובין הזיו

---

1) תניא, פרק מ"ח.
2) שם.
3) שם.
4) שם, שם.

מקבלים (בבחינת גילוי) הארה יותר גדולה לאין קץ מהתחתונים [1] והשנית שמקבלים בלי לבושים ומסכים רבים כל כך כהתחתונים" [2]. „בכל עולם יש ברואים לאין קץ ותכלית ורבוא רבבות מיני מדרגות מלאכים ונשמות וכו׳ רבוי העולמות אין לו קץ וגבול גבוה מעל גבוה; והנה מהותו ועצמותו של אין־סוף ב"ה שוה בעליונים ובתחתונים, וכמו שהוא מצוי שם כך הוא נמצא בתחתונים ממש (בבחינת אור מקיף), וההבדל שבין עליונים ותחתונים הוא רק מצד המשכת החיות בבחינת גילוי [3] מההעלם, אשר אין־סוף ממשיך ומאיר להחיות העולמות והנבראים שבהם, שבעולמות העליונים מקבלים בבחינה גילוי קצת יותר מהתחתונים [4] וכל הברואים שבהם מקבלים כל אחד כפי כחו

---

1) מן הדברים האלה נוכל לשפוט, שהשגת האדם שונה בהחלט בעולמות שונים, וכי בכל אחד ואחד מהם יש גבול לשכלו אשר לא יעברנהו, כי מושכל ראשון הוא שאין דבר בעולם שנוכל לקבל ממנו יותר מכפי שנמצא בו, ואם כן מאחר שכל עולם מקבל את ההארה האלהות במדה קצובה, ששיעורו פחות בעולמות התחתונים מאשר בעליונים, הנה מובן מאליו שאי אפשר לנו להשיג בעולם התחתון את ההארה האלהית שאינה נמצאת בו אלא בגבוה ממנו, וכן יאמר בפירוש בעל עבודת הלוי (שהבאנו דבריו בהערה הקודמת), ש„אינו דומה הגילוי בעולמות עליונים לעולמות התחתונים.., שאין המקבל יכול לקבל בהכלי שלו כי אם לפי ערך הכלים שלו". אבל מדבריו במקום אחר נראה, שכל הגבולים האלה אינם אלא לאדם הבינוני, אבל החכם והאדם המעלה יש בכחו להתרומם יותר ויותר ולראות ולהשיג גם בעולמות התחתונים, אותה ההארה האלהות והשגות הגבוהות המיוחדות לעליונים, ובדבריו על אודות „ההבדל שבין העולמות אבי"ע השונים זה מזה במעלתם וברוחניותם, ושעולם העשיה הוא הנראה לנו לעיני גשם" הוא מוסיף: „אבל כשתעמיק יותר ותפשיטו מגשמיות הוא עולם היצירה, וכשתפשיטו יותר הוא עולם הבריאה, וכשתעמיק יותר מהותו הוא עולם האצילות עד אין־סוף" (עבודת הלוי ח"ב ס"ב).

2) תניא פרק מ׳.

3) הרב מביא משלים שונים להסברת ענין הגילוי: א) „משל חיות הנפש בגוף שנקרא גם כן אור וחיות והיא רק מבחינת גילוי מההעלם ולא בבחינת התפשטות; ב) משל כח הראיה בעין, שאור הראיה בעין נקרא גילוי ההעלם ולא בבחינת התפשטות כאור הנר; ג) אור השכל שמאיר בהתחכמות דבר מכח עצם השכל, שהוא רק גילוי ההעלם ולא בחינת התפשטות; ד) אור וניצוץ היוצא מן הצור על ידי ההכאה, שהיה בהעלם תחלה בצור ויצא מן ההעלם אל הגילוי, או כשלהבת הקשורה בגחלת כו׳; ה) כמו גילוי המחשבה שבהעלם כאשר בא בגילוי הדבור" (סידור, ד"ה: זכר רב טובך).

4) מלה „קצת" כאן אינה עולה לכאורה יפה עם מה שאמור למעלה: ש„העליונים מקבלים הארה יותר גדולה לאין קץ מהתחתונים".

המשל דומה לנמשל לגמרי לבאורה, שבמשל אין המקור במציאות כ״כ בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, מה שאין כן כל הברואים הם במקורם תמיד, רק שאין המקור נראה לעיני בשר״ 1). והארה המצומצמת הזאת שאמרנו, שעל ידה כל הדברים באים אצלנו לידי גילוי, ושהיא בעלת גבול וקצב, מדתה משתנה בעולמות ובנבראים שונים, והיא הסבת לשנוי המדרגות הנראות לנו בהשגת האלהות, כי אף „שהקב״ה ממלא כל עלמין בשוה (באור מקיף), אף על פי כן אין העולמות שוים במעלתם, והשינוי הזה בא מצד המקבלים בשתי בחינות, האחת שהעליונים (היינו העולמות הגבוהים במעלתם)

הנפש לא תמצא בה שום שנוי והתחלקות כי אם שמחיה את הגוף בשוה, דהיינו בבחינת חיות הגוף אין הבדל בין חיות הראש להרגל, הכל הוא חיות אחד הכולל כל חלקי הגוף בהשואה אחת, ויש בה אור דהיינו גילוי מעצם מהותה באברי הגוף, בבחינה זו תמצא שנויים רבים, שאינה דומה התגלותה במוח כהתגלותה ברגל וכל הפרטים הכל הוא מצד התגלותה... וכן הוא כביכול יש הבדל מצד עצמותו יתברך, שמצד עצמותו אין לתאר עליו שום שנוי ח״ו בכל הנפעלים, כי הוא נמצא בכל העולמות העליונים והתחתונים בהשואת גמורה מריש כל דרגין עד בלי שנוי כלל, כי אם השנוי הוא מצד האור, שהוא הגילוי הנגלה מאורו יתברך בבחינת אור אין־סוף, בזה יש שנויים... ואינו דומה הגילוי בעולמות עליונים לעולמות התחתונים וכן בכל פרט ופרט, וכל השנויים המה מצד המקבלים האור, שאין נגלה אל המקבלים כי אם לפי ערך עילתו, שאין המקבל יכול לקבל בהכלי שלו כי אם לפי ערך הכלי שלו אבל לא מצד עצמותו יתברך, אשר אין מעלים ומסתיר לפניו״ (דף ס״ב).

1) שער היחוד והאמונה, פרק ג׳.

וזה לשון בעל עבודת הלוי: „עדיין יקשה למעיין להבין, כי החילוק בין עצם לאור אין שייך לומר כי אם מצד הפועל והנפעל, שהם שני מהותים נבדלים, דהיינו כמו במשל מן השמש המאיר לארץ ולחלל העולם אז שייך להעריך ההבדל שבין עצם לאור, כי העצם הוא מצד גוף השמש שלא בבחינת התגלות אורה לחלל העולם, והאור הוא אחר יציאתה להאיר בחלל העולם, כי חלל העולם הוא מובדל מגוף השמש ומהות נבדל אז נופל בו היחס יציאת האור לחוץ, וכן הנפש המתפשטת בהגוף, מאחר שהגוף הוא מהות נבדל מהנפש, שייך בזה לחלק בין עצם הנפש לאורה שהוא התפשטותה בגוף, כי עצם הנפש הוא מצד מהותה שהוא כח רוחני, ואורה הוא החיות המתפשט בהגוף שהוא גשם להאיר בו ולהחיותו, אבל כביכול בעצמותו יתברך אשר אין דבר זולתו, ואין מהות נמצא בלעדו יתברך כי הוא לבדו ואיך תייחס אליו בחינת יציאת האור וגם לחלק האור מעצמותו יתברך, והוא מאחר שאין ב״עדו כלל למי יתגלה ממהותו לקוראו בשם אור... והגם שלא יתדמה לגמרי המשל אל הנמשל אף על פי כן בזה ידמו שאין השנוי מצד העצם כי אם מצד האור״ (מדף ע״א עד ע״ז).

שנגלית שם כללות החיות, ומשם מתפשטת ההארה בבחינת גילוי לשאר כל האברים, שכל אחד מהם מקבל הכח והחיות הראוי לו כפי מזגו ותכונתו, ככה ממש על דרך משל אין־סוף ב"ה ממלא כל עלמין בשוה, והנבראים מקבלים כל אחד כפי כחו ותכונתו את ההמשכה הפרטית אשר אין־סוף ממשיך ומאיר לו"[1].

וכדרך שהרב מסביר ענין שנוי המדרגות בעולמות על ידי משל מפעולת הנפש, כך הוא מבאר את ההבדל שבין הכח הגנוז והנעלם ובין הכח הבא לידי גילוי על יד פעולות המחשבה. למשל חכם היודע ענין שכלי לאשורו ולעמקו עד שכל פרטיו „מוקפים ונתפסים בשכלו ובהשגתו בתכלית ברורם", הנה כל זמן שלא ישמיע אותו לזולתו הוא בבחינת הסתר והעלם, אבל „כשהוא מדבר בו ומעיין במחשבתו בעת דבורו, הרי אור השכל והחכמה הזו מתגלה ומתלבש באותיות, והוא בבחינת גילוי האור".

על פי המשל הזה של המחשבה, מבאר הרב גם כן את המבטאים צמצום אור אין־סוף וסלוקו — הנזכרים לרוב בדברי המקובלים, ושאין להבינם כפשוטם וכמשמעם — ואומר: „כמו בהשפעת השכל מרב לתלמידו, צריך הרב לצמצם שכלו בשעה שהוא בא להשפיע אותו השכל לתלמידו בכדי לקרב אותו להשגתו ותפיסתו, כך היו רבבות צמצומים אצל הבורא לצורך שפע האורות על העולמות התחתונים"[2], וכן הוא הענין גם בסילוק אור אין־סוף לצדדין שבדברי האר"י, שאינו אלא משל נשמי לפי השגתנו, כאדם השומע חכם גדול חוזר על למודו „בגירסא בלי עיון בגין חזרת לשון המשנה (כלומר בקריאה בעלמא לשנון הזכרון), הרי נסתלקה כל העמקות והרחבת השכל, ואינה מתגלה כלל באותיות אלו באותו המובן של העמקות שיש בענין השכלי ההוא, ואותיות הגירסא הן בבחינת רשימו לגבי אור השכל שיש בענין העיוני ההוא", וכן הדבר באור אין־סוף, שאף על פי שנסתלק ממקום העולמות מכל מקום נשאר בו הרשימו. ועל ידי המשל הזה בעצמו מבאר הרב שכל המושגים: הסתר וגילוי, צמצום, סילוק ורשימו וכיוצא באלו,

---

1) תניא, ג"א.
2) לקוטי תורה, אמור.

ותכונתו. והתחתונים (במעלה) אפילו הרוחנים, אינם מקבלים בבחינת גילוי כל כך, ורק בלבושים רבים, אשר אין־סוף מלביש בהם האור והחיות, עד אשר ברא בו העולם הזה החומרי והגשמי ממש, ומהווהו ומחייהו בחיות ואור המלובש בתוך מלבושים רבים ועצומים, המעלימים ומסתירים האור והחיות, עד שאין נראה ונגלה לנו בהם שום אור וחיות, רק דברים חומרים וגשמיים ונראים מתים, אך בתוכם יש אור וחיות המהווה אותם תמיד מאין ליש, שלא יחזור להיות אין ואפס כשהיו, והאור הזה הוא מאין־סוף ב"ה רק מלובש בלבושים רבים"[1]), והאור המלובש הזה אינו שוה בהנבראים „ואין ערך ודמיון כלל בין בחינת אור וחיות המאיר ב ג ו ף, לגבי בחינת אור וחיות המאיר ב נ ש מ ה, ואף שבשניהם אור אחד שוה בבחינת הסתר פנים... אף על פי כן ההארה, שהיא המשכת החיות אשר ה' מאיר ומחיה דרך לבוש זה, אינה שוה בכולן בבחינת צמצום והתפשטות, כי בגוף הגשמי ההארה היא בבחינת צמצום גדול אשר אין כמוהו, והחיות שבו מועטת כל כך עד שאין בו אפילו כח הצומח"[2]).

והרב מוסיף להסביר ענין שנוי המדרגות בעולמות ובנבראים על ידי משל לקוח מפעולת הנפש; „נשמת האדם ממלאה את כל הגוף מראשו ועד רגליו, והנה מצד עצמותה ומהותה אין לומר עליה שתהיה מתחלקת לחלקים שונים בכל אברי הגוף, אלא כולה עצם אחד רוחני, פשוט ומופשט מכל ציור גשמי ובחינת גדר ומקום ומדה וגבול גשמי, ואין לומר בה שהיא במוח שבראש יותר מרגלים, ואף על פי כן נראה עיקר משכנה והשראתה במוח, ומן המוח היא מתפשטת לכל האברים, וכל אחד מקבל ממנו חיות וכח הראוי לו לפי מזגו ותכונתו, העין לראות והאזן לשמוע והפה לדבר והרגלים להלוך, כן אנו רואים בחוש שבמוח מורגש כל הנפעל באברים וכל הקורות אותם, אבל באמת מקור כל הפעולות המתחלפות האלו בגוף האדם, הוא ביציאת כחות הנפש אל הפועל והגילוי מן ההעלם וההסתר, להחיות אבריו וגידיו על ידי התלבשותם בהם, ועל המשכה זו וגילוי זה של חיות וכח אמרו, שעיקר השראתה הוא במוחין,

---

1) תניא, נ"א.
2) תניא, ל"ח.

„וההפרש בין הילוך לדילוג, שמי שהולך כדרכו הרי רגליו עומדות על הארץ ממש, ואף בשעה שהוא הולך הוא מגביה רק רגלו אחת אבל רגלו השנית עומד על הארץ, אבל הדילוג הוא שמגביה כל גופו ושני רגליו מן הארץ, ונעשה חלל ומקום פנוי ואויר בין רגליו לארץ, עד שאחרי כן עומדים רגליו על הארץ”, והרב שונה דבריו ואומר: „והתהוות העולמות מאין־סוף היה צריך להיות תחלה הסתלקות האור לגמרי והגבהתו למעלה, ואחרי כן באה ההתגלות לחכמה דרך קו וחוט, זהו בחינת הדילוג, אמנם כל זה הוא בהמשכה מאין־סוף לאצילות אבל כל המשכות בעולמות אבי״ע, אפילו מאצילות לבי״ע, לא נקרא בחינת דילוג, כי הוא דרך ההשתלשלות”[1].

מתוך דברי הרב אלה, המרבים לתאר את הדלוג והקפיצה, הצמצום וההמשכה על ידי פעולות גשמיות, נראה לכאורה שהבין את כל הענין במשמעותו הפשוטה, אבל כבר ראינו

---

1) לקוטי תורה, שיר השירים.

כל הענין הזה נמצא גם אצל בעל עבודת הלוי (פרשה שלח), אלא שהוא משתמש במבטאים אחרים, ולחשיבות הענין אנו מוצאים ראוי להביא פה את דבריו: „איך יומשך בעל גבול ואפילו מקור לבעל גבול מבלי גבול? אשר לכן מראשית הגילוי, כאשר התחיל להתמשך האור והזיו היה בתחלה שבירה, וענין השבירה הוא כמו למשל זריקה הנזרק מכח האדם, הרי בשעת זריקתו אינו נגלה חבור האבן הנזרק עם האדם הזורקו, רק כחו בלבד מוליכו ואין ביניהם התחברות גלויה, כן הוא בחינת יציאת האורות להתלבש בכלים, שהם מקור דמקור לבעלי גבולים, הנה מאחר שאין ערוך ויחס ביניהם נקרא בשם זריקה, דהיינו שאינו נגלה התחברות אורו יתברך עם גילוי הכלים כמשל הנ״ל כי אם כח הנושא, אבל אין המשל דומה לנמשל, כי במשל הזורק הוא מהות נבדל מעצם הנזרק, וגם יש מקום שחוץ להזורק שלשם נזרק האבן, מה שאין כן אצלו יתברך אין דבר שחוץ ממנו, שאין מקום פנוי מעצמותו יתברך, וגם הכלי הוא גם כן כחו ועצמותו, כי אם המשל הוא רק בהגילוי ששם הוא ההבדל וההרחק, דהיינו שמצד התגלות האור הוא רחוק”. והוא מוסיף לבאר את ההבדל שבין השתלשלות מעילה לעלול (הבאה על ידי המשכה בלי הפסק), ובין הצמצום שהוא בבחינת דילוג, קפיצה, זריקה: „השפעת חכמה מחכם גדול לחבירו חכם כערכו, רק שהוא קטן מעט אז נקרא ההשפעה הזאת עילה ועלול והשתלשלות המדרגות, דהיינו שיש איזה ערך ויחוס בין המשפיע להמקבל... מה שאין כן השפעת הכם גדול שאין כמהו לפחות הערך מאד, עד שאינם בגדר וסוג אחד כלל, אז אינו יכול להשפיע בדרך עילה ועלול בסדר המדרגה, רק בבחינת דילוג המהות לגמרי, דהיינו שמוכרח להסתיר לגמרי חכמתו בחידה ולבושים במשל עד שאינו נכר כלל שום התחברות והתגלות בין המשפיע להמקבל” (עבודת הלוי, נצבים).

אינם אלא בבחינת השגתנו, אבל לא בבחינת עצמות אור אין־סוף. „אמנם זה ההעלם (של החכם החוזר על גירסתו) הוא רק לגבי זולתו, שאותיות הדבור של גירסתו אינן מתגלות ממש רק בבחינת רשימו של אור השכל, אבל לגבי החכם בעצמו, שכל הענין גלוי וידוע לו על בריו בכל עמקותו, וסוקר במחשבה אחת מה שצריך לפרש בדברים זמן רב, אין שום מקום כלל להעלם והסתלקות השכל והמחשבה. ואם כך הוא באדם ששכלו הוא בעל גבול ואף על פי כן כשהוא בקי ויודע איזה ענין, אין אצלו העלם גם בשעה שאינו מדבר באותו הענין, כל שכן וקל וחומר באלף אלפי הבדלות לגבי אור אין־סוף, שגם בהיותו בבחינת צמצום, שנסתלק האור ונשאר רק הרשימו, אין זה שום העלם כלל לגבי האור מאין־סוף, ולכן אני ה' לא שניתי" 1).

לדעת הרב: „התהות העולמות אבי"ע מאור אין־סוף לא היה יכול להיות על ידי השתלשלות עילה ועלול", „כי לשון השתלשלות הוא כמו שלשלת אשר טבעת זה אחוז ואדוק בזה בלי שום הפסק בינתיים", ו„מאחר שהוא אין־סוף איך יכול להתהוות מזה עולם על ידי השתלשלות, הרי העלול יש לו ערך לעילתו, מה שאין כן העולמות לגבי אין־סוף, ולכן היה צריך להיות על ידי צמצום ומקום פנוי, דהיינו שמתחילה צמצם אורו לגמרי, שנסתלק ונכלל האור במקורו במאור ונעשה חלל ומקום פנוי, ואחרי כן נתגלה הקו והחוט, והארת הקו הוא ממלכות דאור אין סוף (זיו והארה), ולא מעצם אור אין סוף, ד״ה היה הגילוי מעצמותו היה חוזר לקדמותו בלי שום עלמין... וההתגלות וההמשכה הזאת מאור אין סוף לבחינת חכמה, בא בבחינת דילוג שלא על ידי דרך וסדר ההשתלשלות"

1) עיין על דבר כל הענין הזה בלקוטי תורה, הוספות לסדר ויקרא, אות ה'.

כדברים האלה יאמר גם בעל עבודת הלוי: „וכמו למשל בהבדל מאדם המצמצם ומסלק שכלו הגדול בכדי שיהיה מקום לגילוי השכל הקטן, אך אף על פי כן אפילו בעת הצמצום לא נסתלק שכלו לגמרי, כי שכלו מקיף וסובב להסתלקות הזו של חכמתו איך להמשיך מקום לגילוי השכל הקטן בכח פרט על פי חכמתו, כי אם הצמצום הוא מהגילוי בשפע חכמתו להיות מקום לגילוי השכל הקטן בכל פרט על פי חכמתו, כן הוא הנהגת מקום לגילוי הנבראים נקרא צמצום מהתגלות אורו השוה בבחינת אין סוף, אך על כל זה לא סר כחו ח"ו מהמקום הזה, כי אם מאיר אורו יתברך בחינת ריחוק" (עבודת הלוי דף ע"א).

בהיכלו כן הוא בבחינת התפשטותו בעולמות, בלי שום שנוי כלל..."[1]).

„הוא יתברך מתאחד בכל העולמות ביחוד עצום בלי שום שנוי כלל... והוא שוה בכל הכחות בהשואה גמורה... והוא המאחד לכל הבחינות ביחודא חד... ויחוד זה נקרא קוב"ה... וכל העולמות אשר הם בכחו יתברך מיוחדים בתכלית היחוד, והוא הנקרא סובב כל עלמין, דהיינו שהוא יתברך סובב כל הכחות הנגלים... וכל העולמות כאשר הם בכחו יתברך אשר הם מיוחדים אצלו, נקרא קודשא בריך הוא, שהוא שם הוי"ה ב"ה וסוכ"ע, ושכונתיה הוא התגלותו ית' לגבי דידן אשר נגלים לכחות מחולקים, ונקרא ממלא כל עלמין... ונקרא שכינה, ששוכן בתוך העולמות"[2]).

* *
*

כפי היוצא ממכתבו של הרב, הבינו גדולי המתנגדים ובראשם הגאון מוילנה, את ענין הצמצום כפשוטו, כדרך שהבינוהו קצות מהמקובלים (כפי שהבאנו למעלה), ו„מלא כל הארץ כבודו — היינו השגחה"[3]), השקפה שנראית כמסכמת להשקפת בעל יושר לבב, שלדעתו מתיישב יותר על הלב לומר שהצמצום הוא כפשוטו ושהשגחתו היא הממלאת מקום הצמצום בדקדוק עצום"; ודבריו של הרב ביחס לשיטת הגאון, מתאשרים על ידי דברי הגאון עצמו (בזהלקוטים שבסוף פירושו לספרא דצניעותא, וילנה תרמ"ב), אבל מתוכם נראה גם כן שלא הלך הגאון לגמרי בשיטת בעל יושר לבב, ופירש את ענין הצמצום על דרך שונה ממנו מעט. לדעתו כל הדברים שנאמרו בענין סילוק האור, אינם סובבים על עצם

---

1) שער התפלה, ט' ע"ב.

2) שם, דף א' עמ' ב'.

כענין הזה נמצא גם בדברי הרב: „ענין יחוד קוב"ה ושכונתיה, כי שכינה הי"א בחינת מלכותו יתברך השוכן בתחתינים, והוא בבחינת ממלא כל עלמין, שהוא רק הארה בעלמא מבחינת מהותו ועצמותו הסובב כל עלמין... ויחוד קוב"ה ושכונתיה, היינו כאשר יש התגלות בחינת סובב כל עלמין" (לקוטי תורה, שה"ש עיי"ש).

השם המופשט שכינה, הוא על פי חז"ל כנוי להוראת קרבת אלהים אל מקום או איש או אומה, ובשביל השגחתו הגנתו או הערת רוחו על דבר נקרא שכינה, ולזה תרגמו עיני ה' אפי שכונתיה (ישעיה א' ט"ו), ובית המקדש תרגום בית שכונתיה (שם, ה' ה'; דו"ד ח"א עמ' 205).

3) עיין במכתבו של הרב ד"ה: פתח דברי.

למעלה בתחלת הפרק הזה, עד כמה הרב מתרחק מן הדרך הזאת והוא קובל ומתרעם וקורא תגר על אלו הטועים לחשוב כזאת, ולכן על כרחנו זקוקים אנו לנהוג עם דברי הרב אלה, כדרך שנהג הוא בעצמו עם דברי האר"י, ולומר שכל המאמר הזה בכל צורתו הגשמית אינו אלא בדרך משל והשאלה, רק שלא הגיד הרב (או יותר נכון השומע מפיו, כי כנודע לא כתב הרב בעצמו את ספר לקוטי תורה, שבתוכו באים דברים אלו) מפורש שדבריו אינם אלא כדי לשבר את האזן, וכל עיקר כוונתו אינו אלא לומר, שהצמצום — באופן ציורי — אינו דרך הילוך והדרגה אלא דרך דילוג וקפיצה, ולפי שהוצרך להאריך בהגדרת מושג „דילוג" ולשום לו פנים של פעולה גשמית, עשה כן גם עם מושג צמצום, אבל באמת שניהם אינם אלא דרך השאלה, וכמו שכן הוא הדבר במושג ההשתלשלות הנזכרת בדבריו, שלא יעלה על לב איש לקחתה כמשמעה ולראות בעולמות כולם אך צורת טבעות של שלשלת האחוזות זו בזו ממש.

שיטת הרב קבלה צורה מסוימת עוד יותר בדברי תלמידו המובהק רבי אהרן הלוי, המחליט כי „הכל הוא אין־סוף, וכל מה שאנו רואים בעולמות הוא רק לגבי דידן". אפשר הדבר שרבי אהרן הרחיב את הרעיון הזה מדעת עצמו והשלימו ושכללו יותר ממה שעשה זאת רבו, אבל קרוב לשער שלא נטה מדעתו הרבה[1]; לכן אחרי שהבאנו מקצת מדברי הרא"ה בהערות אחדות, להראות עד כמה דברי הרב ודברי התלמיד מכוונים, מצאנו ראוי להעתיק פה עוד דברים אחדים ממנו. שישתמשו לנו בתור תשלום ומלואים לשיטת הרב.

„מצד האמת — כך כותב ר' אהרן הלוי — הרי הכל הוא אין־סוף ב"ה, והוא שוה בשמים ובארץ, כי כל השנויים הוא מצד הסתרה והלבשה, אבל באמת הכל הוא עצמותו ב"ה"[2].

„מצד עצמותו ב"ה הרי הוא יתברך שוה, כמו שהוא

---

1) רבי אהרן הלוי ב„פתח השער" לספרו שער היחוד והאמונה כותב: „קרוב לשלשים שנה שנתאבקתי בעפר רגליו (של הרב), ושמשתי לפניו ולא עמדתי על שמיעתי עד אחר הרבה יגיעות שיגעתי בכל מלה ומלה ששמעתי מפיו הקדוש עד שעמדתי על שרשה... ולא קבלתי מרב אחר אלתו". וספריו של רא"ה נחשבים לביאור על דברי הרב.

2) שערי עבודה, דף ח', (שקלאוו תקפ"א).

רואים אנו מכל זה, שהגאון בהרחיקו ענין הצמצום מאין־סוף, וביחסו אותו לדבר נאצל ממנו, כרצון והשגחה, נהג בדברי האר״י את המנהג שנהגו הקודמים לו במקראות שבתורה, שהרחיקו את כל הפעולות הגשמיות מן הבורא, ויחסו אותן למלאך, למימרא או לוגוס, לשכינה, ולכבוד נברא וכיוצא באלו, וכאשר נערוך דברי הרב עם דברי הגאון נראה עד כמה רחקו בהשקפותיהם; הרב המבדיל בהכרת האלהות שתי בחינות: המשיג והמושג, אין כל מעצור לו לפרש את כל ענין הצמצום רק „לגבי דידן", ולומר שמכל כללות אור אין־סוף אינו מגיע לידי הכרתנו אלא חלק קטן לבלי תכלית, זיו והארה מועטת, או „הארה דהארה וכו׳", מפני שהוא נראה לנו כביכול דרך כסויים ולבושים רבים, אבל לא שבאמת בבחינת המושג נפרד חלק כל שהוא מאור אין־סוף וירד אל התחתונים, כי בעצם בעל בלי תכלית אין שייך התחלקות, כמו שהתבאר

תופסת בו, שיתדבק בדברים כאלו"?, והלא „אין שום דבר מתדבק בו והוא מובדל מהם מכל וכל", והרי הדברים קל וחומר מאורות הגשמיים, כי „הכל ידעים שנצוצי הככבים יורדים לתהומות ארץ ומולידים שם מחצבים ואבני יקר וחפץ, וכשיפלו במקום מטונף הימנעם זה לעבור בו, או האם בשביל זה יהיה מחצב הספיר הנולד על ידיהם מטונף ומגואל?.. ואנו מאמינים שתפלתנו עולה דרך קו היושר למעלה, והשפע יורד דרך קו היושר למטה, ואם כן אין להתפלל בחדר שלמעלה הימנו מונח על תקרת הבית צואת אדם ובהמה?" (עמ׳ 243)... „וידוע שאדם קדמון ממלא כל עולמות, ואם כן תפול השאלה עליו יותר מבסבה ראשונה, כי מי שהוא נשגב ביותר לא תפול עליו השאלה כל כך" (שם), הרי שאין מצד טענה זו כל הכרח להנחת הצמצום כפשוטו, ולכן היה הרי״א הושב בתחלה דעת בעל שומר אמונים לצודקת, אבל מוסיף הוא לומר: „כך הייתי אומר לכאורה, אבל המעיין בדברי האר״י יראה, שאי אפשר לפרש כן, הואיל שהוא כותב להדיא מצמצום גמור ופניית אור, וירידה, ועליה וניתק וכדומה" (שם, 238), ולכן הוא תופס לעיקר את דעת האומרים שהצמצום כפשוטו, „כי מה לשון צמצום כחו אם הוא מסתתר מבלי ישיגהו אפילו א״י (ר״ת: אלהי ישראל, והוא העלול או המושכל הראשון)", והוא מוסיף לומר: „אלו אמרו האר״י מפורש על הס״ר (סבה ראשונה), היה פתחון פה לבעל דין, אף שבטלים דבריו נגד דברי האר״י, אבל האר״י כתב להדיא שהיה הכל ברצון ולא בבעל הרצון, במחשבה ולא בבעל המחשבה", ולכן לוקח רי״א את הצמצום כמשמעו, אלא שהוא מייחס אותו לא לסבה ראשונה, „הפשוטה בתכלית הפשוטות, שאין שייך בה תנועה וחילוק, סילוק או צמצום, אלא בא״י שהוא המושכל, שאינו פשוט בתכלית הפשוטות, ויש בו עשר ספירות ודין ורחמים, ויש בו בחינת גבול, כי מי שיש בו בחינת השם יש בו בחינת גבול, ולמי שיש כל הבחינות הללו תפול עליו גם בחינת הצמצום" (שם).

האלהי, או אין־סוף בעצמו, ש„אפילו להרהר בו אסור לנו", כי אם על רצונו והשגחתו, שגם הם מכונים בשם אין־סוף, ורק אותם סילק סילוק גמור מן המקום שברא בו העולמות (והוא סילק האו"א לצדדין במשמעותו הפשוטה), ותחתיהם האציל השגחה מיוחדת שאינה גדולה כל כך (הוא הקו או החוט שבדברי האר"י), שיש בה רק כדי קיום העולמות, וההשגחה הזאת היא הממלאה את כל הבריאה, וזה לשונו בקיצור: „אין סוף אין להשיב בו כלל וכלל, כי אסור לכנות בו גם חובת המציאות, ואפילו אין־סוף אסור לקרותו, ולא זו בלבד אלא שאפילו ספירה ראשונה קורין אין, ורק את השניה מבנין יש וגם ממנה אין אנו יודעים אלא שהיא נמצאת אבל לא יותר, וכל מה שאנו מדברים באין־סוף והספירות, הכל הוא רק מרצונו והשגחתו הידועים מצד פעולותיו, ואפילו מרצונו אסור לחשוב כלל, כי גם הוא בעל בלי תכלית, אבל העולמות הם בעלי תכלית, וזה ענין הצמצום שצמצם רצונו בבריאת העולמות, והקו (הנזכר בכתבי האר"י) הוא השגחתו במעט מן המעט, ואף בזה המעט אין העולם כדאי, עד שאף זה נקרא אין־סוף בערך העולמות. ואלו שני כללים אנו משיגים מאתו יתברך: רצונו ויכלתו, והנה השגחתו ורצונו הקדום שנקראו אין־סוף, צמצם שסילק מכל והאציל השגחה פרטית דקה, לא שסילק (חלק מסוים) מרצונו עד שתשאר (השגחה) דקה, כי באין־סוף אי אפשר לומר חלק, כי ההלק הוא גם כן בעל בלי תכלית"[1].

---

1) שיטת הגאון קרובה מאד לשיטת הר"י איבשיץ, שרמזנו עליה למעלה (פרק ב' עמ' 51). ר"א בספרו שם עולם (שחבר בתורת הקבלה בדרך שאלה ותשובה), מדבר גם על דבר הצמצום, שהוא חוזר ושונה עליו פעמים ושלש, אחרי הפסקות שונות מענין לענין שלא מאותו ענין, ווזהי תמצית דבריו: מצד המחקר העיוני, או בסגנונו „במה הצד שהחקירה האנושית שופטת", נראה „כי לשון צמצום היא רק לשון מושאל, שבמקום מעמד העולמות הסתיר עצמותו לבל יורגש כלל לשום נאצל, עד שנראה כאלו כביכול צמצם עצמותו" (עמ' 238), כי „גם בעליל ומישכל הראשון אין שייך צמצום ומקום פנוי, כמו ששיער מהר"י אירגאס" (עמ' 232), ועל טענת האומרים, שאין לפרש את הצמצום כפשוטו, מפני שלא יתכן לחשוב „כי אף בארץ לא טהרה ובדברים המאוסים נוגע ודבק עצמותו" (כדברי בעל יושר לבב), הוא אומר כי הוא „טפשות ושיחת ילדים לא ראו אור" (עמ' 232), כי איך יעלה על הדעת „במי שהוא נשגב ונעלם מכל רעיון עד שאין שום מחשבת

להעמיק ולשים עיונו בספר התניא של הרב, ולא זו בלבד שאחז כמעט דרכו לגמרי בענין הצמצום, אלא אף סיגל לו לעצמו גם את לשונו והלך מחשבותיו בדבר זה, כאשר יוכח הקורא אם אך יערוך את דברי רח"ו עם דברי הרב המובאים מאתנו בהערות, ושהיינו יכולים להוסיף עליהם כהנה וכהנה מתוך יתר ספרי הרב, אלמלא מצאנו ראוי להסתפק רק במאמרים לקוחים מספרו תניא, שאותו כתב הרב בעצם ידו, ושהיה לנגד עיני ר"ת.

בעל נפש החיים מחליט, שבשעה שעלה ברצונו של הבורא לברא את העולם, לא סילק את עצמותו אפילו סילוק כל שהוא, „וגם עתה אחר שברא וחידש העולמות ברצונו הוא ממלא כל העולמות והמקומות והבריות כלם בשווי גמור ואחדות פשוט"[1]... „וכל ימי עולם דברו יתברך נצב בהם להאירם ולקיימם כל רגע"[2], „והוא הוא גם עתה כקודם הבריאה מלא עצמות אין־סוף גם במקום שעומדים העולמות עתה"[3] „והוא ממלא כל עלמין בהשוואה גמורה מהעליון שבעליונים עד התהום התחתון שבתהומות הארץ"[4], „כי כל העולמות והנבראים אינם חוצצים נגדו ולא גורמים שום שנוי"[5] „אלא שכך גזרה חכמתו ליתן מציאותו לעולמו, שילאה כל שכל להשיג איך הוא התהוות העולמות ממנו ית' כל רגע, ויוכל להדמות לעיני בשר שהעולם הוא מציאות וקיום בפני עצמו"[6], אבל באמת „אלו היה מסלק

---

1) וזה לשון הרב: „הכל מלא מאור א"ס בשוה ממש... ואין שום שנוי כלל כמו שהיה לבדו קודם בריאת העולם כך הוא לבדו אחר שנברא" (שער היחוד והאמונה פ"ז). „ואת השמים ואת הארץ אני מלא בהשוואה אחת" (אגרת הקודש).

2) הרב (בשם הבעש"ט): „דברך נצב בשמים.. תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם... להחיותם" (שער היחוד והאמונה פ"א).

3) „קודם שנברא העולם היה הוא לבדו ית' ממלא כל המקום הזה שברא בו העולם, וגם עתה כן הוא לפניו יתברך" (תניא ל"ו).

4) „והוא ממלא כל עלמין בשוה עליונים ותחתונים" (תניא ל"ג).

5) הדברים שאין דבר חוצץ בפני אלהות, מקבילים אל סגולת אור המקיף של הרב (עיין תניא פרק מ"ח, ובמקומות אחרים שם).

6) „כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל המהוה אותו תמיד ומציאו מאין ממש ליש, ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות, זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא" (שער היחוד פ"ג).

פעמים רבות. לא כן הגאון שאינו עושה הבדל כזה, ומפרש את הצמצום כפשוטו, אינו יכול לסבול שהכח המקיים את העולמות, אפילו אותו "המעט מן המעט" יהיה חלק מאור אין־סוף או רצונו והשגחתו, כי "באין־סוף אי אפשר לומר שום חלק כי החלק הוא גם כן בעל בלי תכלית", ולכן מחליט כי "סילק מכל וכל השגחתו ורצונו והאציל השגחה מיוחדת בעלת גבול, רק כדי קיום העולמות". וגם בענין כללות אור אין־סוף יש הבדל בין הרב ובין הגאון, הרב הקורא לו בשם אור מקיף אומר עליו, שהוא מלא את כל ואפילו דברים השפלים בעינינו ביותר, והגאון מונע את עצמו מלגלות דעתו בזה מפני "שאין־סוף אסור, לדבריו, לחשוב בו כלל וכלל"[1]. אבל מדברי ר' חיים מולזון, תלמידו של הגאון, בספרו נפש החיים נראה, שהוא השיג את ענין הצמצום באופן עיוני, כדרך שהשיגו אותו המעמיקים שבין החסידים, ועל דרך זו הוא מבאר את כל השיטה הזאת.

אפשר לשער שאחרי אשר חדלה המחלוקת בין החסידים והמתנגדים, ושיטת החסידות החלה לאט לאט למצא לה מסלות גם בלבב רבים מהמתנגדים (כפי שהבאנו למעלה ח"א עמ' 131-133), התקרב גם ר' חיים מולזון בהשקפותיו להשקפות גדולי החסידים, כדרך שעשו זאת מקצת מתנגדים אחרים, והתחיל להכנס בפשרות עם השקפות בעלי מחלקתו[2].

מתוך תמצית דברי ר' חיים מולזין, שאנו מוציאים אותם כאן מתוך ספרו נפש החיים (שער ג'), נראה ברור שהרבה

---

1) ראוי להעיר, שעל פי דעת ר"י מיזיש, החוקר והמעמיק בקבלה ובפילוסופיא, היתה ידיעתו של הגאון מוילנה בתורת הסוד בלתי עמוקה, ומפילוסופיה ידע רק מעט מזעיר, והרב עלה עליו הרבה בידיעות אלו, "יתרון המרש"ז ז"ל על הגר"א ז"ל בחכמת הקבלה — כותב מיזיס — הוא כיתרון האור מן החשך... הגר"א לא ידע רק המלות ערומי הכונה, ושרש ויסוד שטתם של המקובלים נעלם מאתו... ולבי אומר לי כי הגר"א ז"ל היה ערום גם מפלוסופיא בכלל, ורק אולי קרא איזה ספרי מחקר כתובים עברית" (פ. ה. וועטשטין, חליפת מכתבים, מכתב כ"ז עמ' 83).

2) מדייק הייתי לומר "מקצת" מתנגדים, מפני שבכלל לא חדל פרוד הדעות גם ימים רבים אחרי כן, ורובי המתנגדים אעפ"י שלא רדפו את החסידים כימי התבוננו עליהם כבעל פורקי עול, עיין למשל בכנסת ישראל לשפ"ר ה"ג, ששם נדפס מכתבו של רמ"מ משקלוב תלמוד הגר"א, לש"ב רי"ל ביבושין בשנת תקס"ה, שהרגיש בו שנוטה לתורת החסידות והוכיחו על זה בדברים קשים כגידין.

יתברך בזה העולם הוא גם כן בבחינות ומדרגות שונות במקומות חלוקים"[1], ולכן אף על פי שבאמת „לא יצדק בו שום שנוי וחילוק מקום מעלה ומטה, פנים ואחור, רק השואה גמורה אמתית", בכל זאת הוא מושג לנו בעולמות שונים בהדרגות שונות. והרב בעל נפש החיים מזהיר ומזרז „לידע ולקבוע בלבנו אמונת אומן בל תמוט, שמצדנו ודאי יש חילוק מקומות וענינים שונים לענין דינא והלכתי רבתי, כי הוא פנת יסוד האמונה ועיקר שורש התורה והמצות כלם... וכל יסודי התורה הקדושה כלם הולכים על פי זאת הבחינה שמצד השגתנו, שודאי יש חלוק ושנוי מקומות... ובלתי זאת הבחינה שמצדנו אין מקום לתורה ומצות כלל", וחלילה לנו להתנהג במעשה על פי השיטה העיונית, המתבוננת על ההויה כלה מצד המושג, והמכנסת את עצמה בשאלות מה למעלה ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור, שהמסתכל בהן רתוי לו שלא בא לעולם, מפני „שאין אנחנו יכולים, וגם לא הרשינו ליכנס כלל להתבונן בינה בזה הענין הנורא, לידע ולהשיג איך אדון יחיד מלא את כל וכל המקומות באחדות פשוט ושיווי גמור", כי אפילו החכם ומבין מדעתו לא הורשה לו להתבונן ולחקור „בהסודות העמוקים

---

1) „ההבדל שבין עליונים ותחתונים — יאמר גם הרב — הוא רק מצד המשכת החיות בבחינת גילוי מהעלם אשר אין־סוף ממשיך ומאיר להחיות העולמות והנבראים שבהם, שבעולמות עליונים מקבלים בבחינת גילוי קצת יותר מהתחתונים, וכל הברואים שבהם מקבלים כל אחד כפי כחו ותכונותו, והתחתונים אינם מקבלים בבחינת גילוי כל כך" (תניא נ"א).

באחרונה הנני להביא פה עוד מאמרים אחדים מס' נפש החיים המקבילים למאמריו של התניא, ודומים אלו לאלו בסגנונם ולשונם. נפש החיים: להאדם „לבדו ניתנה משפט הבחירה להטות עצמו לאיזה צד אשר יחפוץ" (שער א' פ"ז); תניא: „משפט הבחירה לכל אדם למשול ברוח תאותו ולכבוש את יצרו" (פרק י"ד). נפש החיים: „כל איש שהוא בעול יגיעת הפרנסות... מחויב לשית עצות בנפשו להמלט מבלבול המחשבות בעבודת התפלה" (שער ב' פי"ג), תניא: „אפילו מי שהוא בעל עסקים צריך לשית עצות בנפשו לפטור (מהרהורים רעים) בשעת עבודה בתפלה" (פרק כ"ז). ענין „מחשבה דבור ומעשה" לפי בעל נפש החיים הוא, „שיהא כלי מוחו ממולאים במחשבת תורה, ובכל לבבו יהגה יומם ולילה בדברי תורה, ובכל גופו יעסוק במצות מעשיות" (שער א' פרק ו'), גם לפי בעל התניא ענינם, שיהא „האדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות, ובדבור יהא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות, ובמחשבה ישיג כל מה שאפשר לו בפרדס התורה" (פרק ד').

רצונו יתברך מלהוות אותם כל רגע היו לאין ואפס ממש"[1], „כי השי"ת נשמת וחיות כל הכחות כלם, כמה שכתוב: ואתה מחיה את כלם, כל רגע ממש"[2], „והן הן גבורותיו ונוראותיו ית"ש שאף על פי כן צמצם כביכול כבודו יתברך, שיוכל להמצא ענין מציאות העולמות וכחות ובריות נבראים ומחודשים בבחינות שונות ועניגים מוחלקים"[3].

אולם מצד אחר רואה ר' חיים מולזון סכנה גדולה בשיטה הזאת להאמונה באלהים ולקיום התורה והמצות, אם לא נבדיל בין מעלה ומטה ובין טהור לטמא, מחמת „שאם ח"ו יקחנו לבנו לקבוע לנו מחשבה זו להתיר לעצמנו להתנהג גם במעשה לפי המחשבה זו, הלא יוכל להוליד מזה הריסות כמה יסודות התורה אם היה נקבע ההנהגה במעשה על פי זה הדרך"[4], ולכן משתדל גם ר"ח להציב תחום בין העיון ובין המעשה, ולחלק את אופן השגת האלהות על פי שתי בחינות: בחינת המושג והמשיג, כדרך שהסביר זאת הרב, היינו מצד המושג, כלומר מצד האלהות „נקרא בבחינת ממלא[5] כל עלמין, מפני שהוא ממלא את כל, וכל המקומות מקומות הטהורים והמקודשים ואשר אינגם טהורים", לא כן הדבר בבחינת המשיג, כלומר מצד השגתו של האדם, „על פי השגתנו אין ההסתר שוה בכל המקומות בשוה... שכל עולם וכח היותר עליון התגלות אור אלקי בו יותר, וגם השגתנו התגלות אורו

---

1) „בהסתלקות כח הבורא מן הנברא ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיות ולקיימו" (שער היחוד פ"ב).

2) „ואתה מחיה את כולם, מחיה — מהוה" „שהוא מהוה אותם מאין ליש בכל רגע ממש" „ומחיה את כל העולמות" (שער היחוד והאמונה פרק א, ד; תניא כ"ב).

3) בעל נפש החיים נותן ביאור חדש למלת צמצום, שהוא „מלשון צמצמה פניה (ב"ר פ"ה מ"ה), שפירושו הסתר וכסוי", לא על דרך שפירשה בעל שפע טל ואחרים (עיין למעלה פרק ב' עמ' 47 הערה 2).

4) גם בעל עבודת הלוי המעמיק ביותר בחקירה על דבר האלהות והבריאה ומבליט שכל העולמות הם באמת „רק אין ואפס ממש", גם הוא מוצא שאין להתנהג „במעשה" על פי שיטה זו. מצד אחד „אסור להאמין שהבריאה היא רק בבחינת דמיון, כי כל גופי תורה והמצות נעשים עם גשמיות היש והומרו כמו שהוא, וגם מחויבים אנו להאמין שהעולמות אין ואפס ממש ולא נשתנו כלל מכמו שהיו קודם הבריאה" (בהעלתך).

5) המבטא „ממלא" אצל ר"ח מולזון אינו שוה עם ממלא (כל עלמין) של בעל התניא, ומכוון למושג מקיף וסובב של הרב.

פרק רביעי.

אלוה והבריאה.

הכח האלהי בתור מהוה כל פרטי הבריאה. ישות כל המציאות אינו אלא מדומה. הסברתו של הרב בענין זה. יסוד הדעה הזאת אצל פילוסופים שונים. שיטת הרב בדבר יחס האלהות והבריאה דומה במדה ידועה לשיטת הפנתאיסמוס של שפינוזה. עיקר שיטתו של שפינוזה. הצד השוה שבין דעות הרב ודעות שפינוזה. סבת ההשתוות. ההבדל שבין דעותיהם. דוגמאות מתוך ספריהם. שפינוזה משתמש בספרי חוקרי ישראל ובספרי המקובלים. הוכחות על זה. דמיון בין דעות המקובלים המאוחרים ובין דעת שפינוזה. הסבה לזה. דוגמאות מספרי בעלי הסוד האחרונים.

מכל מה שנתבאר בפרק הקודם יוצא, שאין התהוות העולמות וקיומם ענינים נבדלים, אלא שניהם ענין אחד, ולא היה ראוי בעצם לדבר על ענין הכח האלהי בתור כח מקיים, כעל דבר בפני עצמו, כדרך שאנו עתידים לעשות זאת בפרק זה, ואם בכל זאת בחרנו להפריד בין הדבקים ולקבוע לכל אחד מענינים אלו מדור בפני עצמו, לא עשינו זאת אלא בכדי להסביר את הדברים יותר לאלו בני אדם, הרואים את הענין הזה שהוא אחד כאלו הוא שנים; לפיכך אחר שבררנו בפרקים הקודמים ענין בריאת העולמות לפי דעת המקובלים בכלל ודעתו של הרב בפרט, היינו באמצעות הצמצום, ננסה לברר הפעם את תמצית דעותיהם על דבר קיום העולמות, או אופן מציאות האלוה בהבריאה, שגם שיטה זו בעיקרה אינה אלא אותה השיטה עצמה של צמצום, חוליא אחת משלשלת החקירה העמוקה על דבר אופן התגלות הבריאה, כפי שהזכרנו למעלה.

הדבר הזה מכריח אותנו לחזור לפעמים על דברים שכבר נאמרו ונשנו מאתנו למעלה במקומות שונים, ולכן אל נא נהיה בעיני הקוראים כסתם חוזרים על הראשונות.

מן האמור נראה, שעל פי מסקנת חקירותיו של הרב מלאה הבריאה כלה, כמו בכללותה כן בפרטותה, כח אלהי,

והרמים האלה", כי אם בדרך „ראשי פרקים" בלבד, ב„רצוא ושוב", „להלהיב בזה טוהר לבו לעבודת התפלה, אבל רב ההתבוננות בזה הוא סכנה עצומה..."

בשביל הטעמים המובאים למעלה, מתקומם הר"ח נגד אותם בני אדם, שאינם חסים על כבוד קונם ועושים את העסק בנסתרות קבע, „וכל דרך איש ישר בעיניו להלוך אחרי נטיית שכלו, וכל יצר מחשבות לב האדם מלא רק לעוף במחשבתו אל כל אשר יטנו שכלו, עד שנעשה משל גם בפי כסילים לאמר: הלא בכל מקום ובכל דבר הוא אלקות גמור, ועינם ולבם כל הימים להעמיק ולעיין בזה, בשעה שאין הדבר אמור אלא לדעת הענין ידיעת הלב, אבל לא לחקור ולהתבונן במהות הענין"...

ביתוד מתרעם ר"ח על אלו שלא נתחוללה עוד דעתם עליהם, ושאינם מוכשרים להשיג תעלומות כאלה, המחקים את דרכי רבותיהם להתהלך בגדולות ונפלאות מהם „עד שגם נערים מנוערים ממשכי להו לבייהו לקבוע כל מעשיהם והנהגתם בזה לפי שכלם זה, וכמה זהירות יתירה צריך האדם להזהר בזה לשמור את נפשו מאד במשמרת למשמרת" לבל יכשל[1].

---

1) עיין נפש החיים שער ג, פרק ג, ד, ו, ז, י"א ובכ"מ שם.

עצמות, אלא אלהים הוא שנותן לה הויה וקיום. או בסגנונו של הרב: „כל העולמות בכלל הם כמו גוף גדול, והחיות שבהם היא מאין־סוף השופע בהם בלי הפסק"[1], ואין לייחס לעצם חומרי שום ישות כלל, אהרי שבעצם הכל „אין ואפס מוחלט ממש".

אבל פה מתעוררת השאלה: אם להבריאה כולה ולכל הדברים המתגלים ונראים בעולמות אין שום מציאות לעצמם, באיזה אופן אנו רואים אותם בכל זאת פה ושם כאלו הם דברים של ממש? על זה משיבה החקירה, שכל אלה אינם אלא הטעאת החושים, שאינם מציירים לנו את הדברים כמו שהם באמת אלא כפי שהם נתפשים לחושינו המוגבלים או כפי שהם מושגים לשכלנו, שגם הוא בעל גבול ותכלית[2], או במלים אחרות: אין אנו תופסים ומשיגים את עצם הדבר (דאס דינג אן זיך), כי אם את חזיונותיו (ערשיינונגען), כלומר: את הפעולות שהוא פועל עלינו ואת ההרגשות הנולדות בנפשנו על ידן. אור השמש או אור אחר, אינו עצם השמש או הדבר המאיר, כי אם הזיון נולד בנפשנו לרגלי פעולתו על עורקי עינינו, עצם השמש לפי דעת חכמי הטבע הוא כפי שאמרנו, גוף אוירי, שחלקיו הדקים עד מאד מתנועעים במהירות עצומה, ומזעזעים את חלקי האתיר הממלא כל חללו של עולם (מובן מאליו כי גם הגוף האוירי שאנו מיחסים לשמש, גם האיתר שעשינו לשלוחו, הוא רק פרי השגתנו אבל לא העצם כשהוא לעצמו), והתנועה הזאת בהגיעה אלינו מולדת בנו הרגשת האור והחום; ולכן צריכים אנו להבדיל בין המאור, בין עצם הדבר המוליד בנו את הרגשת האור, ובין האור שאינו נמצא כלל מחוצה לנו אך הוא פרי השגתנו, או לפי הסברת הרב: „בין המאור שהוא כח העצם הממשיך אור וזיו, ובין האור שאינו עולה בשם אור, אלא על ידי שנתפשט מן הכח אל הפועל ומן ההעלם אל הגילוי"[3], **הדבר** הזה ממש בכל הנבראים

---

1) תורה אור, משפטים.

2) אלו שמפקפקים בהכרת הדברים על ידי השכל כמו שהם, נקראים חכמי המעשה והנסיון (ריאליסטען, אֶמפיריקיר), ואלו שחושבים את התבונה הצרופה חפשית מכל השפעת החושים, נקראים אנשי הרוח (אידיאליסטען).

3) כתב־יד, ד"ה: כל השתלשלות היא על ידי צמצום אור. ועיין עוד על דבר ההבדל שבין מאור ואור בספר תורה אור, וירא.

ואי אפשר לדמות או לצייר במחשבה שום עצם או מקום בכל מרחב הבריאה, אפילו מקום הקטן לבלי תכלית, שיהיה פנוי כביכול מן הכח הרוחני הזה, וכמו שהיתה „ההארה האלהית" ממלאה את מרחב אין קץ קודם התהוות הבריאה (או „בריאת העולמות" בלשון המקובלים), כך היא ממלאה אותה עתה גם לאחר התהוותה, ו„בשמים ובארץ ולד' סטרין, הכל מלא מאור אין־סוף... ואיהו ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, ולית אתר פנוי מיניה למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית... וכמו שהיה לבדו קודם ששת ימי בראשית, גם עתה כן הוא לבדו בלי שום שנוי כלל" [1].

הכח האלהי הזה, הוא „השופע בהם בכל רגע ומהוה אותם תמיד מאין ליש" [2], ואלמלי נפסק אותו הכח אפילו רגע, כי אז חזרה הבריאה לתהו ובהו והיתה כלא היתה, ש„אין דומה מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש, כי כאשר יצא לצורף כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורף, כי אף שידיו מסולקות הימנו והולך לו הכלי קיים... אבל בהסתלקות כח הבורא מן הנברא, ישוב הנברא לאין ואפס ממש, כי צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו... וכן בכל הברואים שבכל עולמות העליונים ותחתונים, ואפילו הארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש, אלו היה מסתלק ממנה (הכח האלהי), היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית" [3], כי אין לכללות הבריאה כשהיא לעצמה שום הויה

---

1) שער היחוד והאמונה, פרק ו'.

דעת הרב בענין זה הוא ממש דעת טובי המקובלים. זה לשון הרמ"ק: „קודם כל נאצל היה אין־סוף לבדו והוא היא כל המציאות, וגם אחר שהמציא הנמצאים אין בלתו ואין לך דבר שיהיה מבלעדיו ח"ו, שאין שום נמצא שלא יהיה כח האלוה בו, שאם לא כן אתה נותן גבול בו ושניות ח"ו, אלא האלוה כל נמצא ואין כל נמצא האלוה, בענין שסדר המציאות הוא על סדר הזה, כל מה שהוא במציאות הוא האלוה, שהרי הוא כל המציאות, וכן בכל הנברא וכן בכל הנוצר וכן בכל הנעשה, הוא נמצא בכל והכל נמצא מאתו ואין דבר ריק מאלוהותו ח"ו, הכל בו והוא בכל וחוץ הכל ואין מבלעדיו" (אילימה, מעין א' תמר ד' פ"א).

2) דברים אלו הולכים ונשנים פעמים רבות בספריו של הרב (עיין לדוגמא שער היחוד והאמונה פרק ג', פ"ז; אגרת הקודש בתחלתה; תניא פרק ל"ג וכיו"ב).

3) עיין שער היחוד והאמונה פרק א', ב', ד', ו.

החושים, עד כי רבים בהם הכחישו בכל מראה עינים, וחוקרי דורות האחרונים הרחיקו ללכת עוד יותר בדבר, ויצאו לבקר גם את התבונה הברורה, והוכיחו שגם היא מוגבלת מאד, וכי אין בכח שכלו של האדם להשיג את עצם הדברים כפי שהם באמת[1]. ואף על פי שחקירה ז׳ כשהיא לעצמה ראויה מפני חשיבותה לתשומת־לב, מכל מקום אין לנו באותה שעה שום עסק מיוחד בה, ואם נגענו בה באצבע קלה היה עיקר כונתנו בזה להסביר על ידה את שיטת הרב על דבר האלהות והבריאה, שיש לה דמיון לדעת החוקרים, להשיטה הידועה בשם פנתיאיסמוס, וששתיהן בנויות פחות או יותר על היסוד של הטעאת החושים.

מכל הצורות השונות, שלבשה ופשטה השיטה הפנתיאיסטית במשך תקופות רבות החל מן האפלטונים החדשים עד הפילוסופים בני המאה הי״ח, כפיכטה, שֶׁלינג הֶגֶל וכיוצא באלו, ידועה ומפורסמת ביותר אותה שנתן לה שפינוזה[2], שתמציתה כלולה אצלו במאמר קצר: „האלוה או הטבע״ (Deus sive natura). רבים מחכמי ישראל בשנים האחרונות, ששמו לבם לתורת חב״ד והעמיקו בה, מצאו את שיטתו של הרב על דבר יחס האלוה והבריאה, דומה לשיטת שפינוזה[3], ויש בהם אשר בכונה או שלא בכונה שנו את סגנון הרב בלמודיו, כדי לכוונם יותר עם שיטתו של הפילוסוף הזה[4].

לפיכך בכדי לברר את שיטתו זו של הרב כל צרכה, מצאנו ראוי להביא פה בקצרה את עיקר שיטתו של שפינוזה

---

1) מבין המפורסמים בהם ביותר ראוי להזכיר את קרטיזיוס, שפינוזה, הום, קנט, ברקליי וכיוצא באלו.

2) עיין Weissenborn, „Vorlesungen über Pantheismus und Theismus„ (Marburg 1859).

3) אלו שמאמינים לראות תמצית שיטתו של שפינוזה בתורת הרב הם: שניאור זקש: „התחיה״ עמ׳ פ״ה בהערה. פביום מיזים: „לקורות הפלוסופיה החדשה׳, עמוד 155. דובנוב: „Ист. хасидск. раскола (Восходъ 1891). ש. רובין: „חקר אלוה״ בפתיחה עמ׳ XLV בהערה. ש. שכטר: „Die Chassidim” בהערותיו בסוף החוברת.

4) עיין בס׳ דרך הקודש בתחלתו, ובס׳ דברי שלום חלק א׳ עמוד 57, שאחריו נמשך גם רובין (עיין בהערה שלפני זו). בכלל מורגשת חולשה מיוחדת אצל רבים מחוקרי תולדות ישראל, להכניס בדברי גדולי האומה, שנחשבים לאוטוריטטים בתורתם, חכמתם וצדקתם, דעות פילוסופיות שונות, בין מחוקרי אומות העולם ובין מחוקרי ישראל אם אמנם על פי רוב אין הזווג עולה יפה (עיין להלן בהערות).

ובכל הדברים שאנו רואים ומשיגים, לכלם אין שום מציאות בפני עצמם, וכל מציאותם אינה אלא פעולת חושינו והשגתנו (כפי שביארנו כל אלה למעלה), והדבר האחד הנמצא באמת ושמציאותו אינה מוטלת בספק כלל, הוא העצם הפשוט הנצחי, ורק הוא לבדו הוא המצוי האמתי ואין עוד מלבדו, וכחו כח אלוה הוא שמתגלה לנו בנבראים על ידי לבושים וכסויים רבים, עד שהם מושגים לנו כדברים בעלי תכלית העומדים לעצמם. וכמו שבמקום שאין פעולת השמש מגיעה יעדר חזיון האור ומציאותו פוסקת, כך אלו נדמה ברעיוננו שהכח האלהי פוסק כביכול במקום אחד, או לפי סגנון המקובלים „אם תחדל שמה השפעת האלהות והמשכת חיותו השופעת על הנבראים" (וזהו „ממדת גדולתו של הקב"ה" בפי המקובלים), מיד היתה פוסקת גם מציאותם והיה הדבר חוזר לאין ואפס, וכן אלו פסק רגע אחד כח צמצומה של האלהות (שהוא „ממדת גבורתו של הקב"ה"), והוסרו הלבושים והכסויים, הנותנים לנו את היכולת להשיג שמץ מכללות הבריאה, מיד היה הכל בטל ממציאותם המיוחדת ונכללים במקורם, כלומר בעצם האלהות, כמו שהיו לפני צמצומה, כפי שהזכרנו.

אבל נשמע נא מה בפי הרב עצמו על אודות הענין הזה.

„כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל, המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש, ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות, זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא, אבל אלו נתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות והרוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש, והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו, הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו, אם כן אפס בלעדו באמת"[1].

על מדוכה זו, כבר ישבו החוקרים והפילוסופים העתיקים; עוד חכמי יון הקדמונים הרבו להתבונן ולדבר על אודות הטעאת

---

1) שער היחוד והאמונה, פרק ג'.

כל מה שנעשה בעולם, וכל המעשים הפעולות והחזיונות הנגלים במציאות. כל אלה אינם אלא שנוי פנים, חלוף תמונות ותמורת אפני ההויה (מאדיפיקאציאנען, מאָדי), משתי התכונות התפשטות ומחשבה, של העצם הנצחי.

האלוה הוא עילת כל העילות וסבת כל הדברים הנמצאים בעולם, אבל איננו סבה חצונית (transcendente) הפועלת עליהם מלמעלה, אך סבה פנימית (immanente) השוכנת בתוכם. שפינוזה רואה בכל רק סבות ותולדות, עילות ועלולים; כל חזיונות העולם וכל הדברים הנמצאים בו, קשורים ואחוזים זה בזה בקשר אמיץ של סבה ומסובב; הנה כי כן כל הדברים לדעתו, כלם מקורם ומוצאם באלהים, והוא הנותן להם הויתם; הוא סבת יציאתם אל המציאות וסבת קיומם והתמדתם, ומציאותם נובעת ויוצאת ממציאות האלוה בהכרח בכל עת בכל שעה ובכל רגע, כמו שמגדר תמונת המשולש יוצאות כל סגולותיו ההנדסיות [1]. אבל כמו שאין להסגולות ההנדסיות האלה סבות תכליתיות מכוונות להן מראש... כך כל חזיונות העולם, סבותיהם וסבות סבותיהם, יוצאים זה מזה בהכרח, אבל לא לשם מטרה ותכלית מיוחדת, וכל עיקרו של

מפני שכל תאר מחייב כבר גותן לו קצבה (שבעצם היא דעת פילון), אכן לפי שפינוזה הקשוי הזה מסתלק אצלו מאליו, וכל התארים הנאמרים על אלוה, יכולים לפי שיטתו להיות תארים חיוביים, מפני שמספר תאריו הוא בלי קץ ותכלית, וממילא אינו נותן לו כל גבול וקצבה, ואין אנו מחסרים על ידי זה שלמותו של הבורא (איתיקה בביאורו לח"א, למוד י'). גם ר"ח קרשקש חולק על הרמב"ם בזה שמייחס לאלוה תוארים שוללים (עיין אור אדני מאמר א' כלל ג' פרק ג'). אבל דעת הרב בזה היא ממש דעת הרמב"ם, ש„כל התארים שנאמרו על הקב"ה נאמרו רק בשלילות ואינם תארים עצמיים או חיוביים... והם נאמרו בלשון שלילה" (לקוטי תורה, פקודי), ודברים אלו מביא הרב בשמו של הרמב"ם.

1) מגדר המשולש, היוצא משמו לבד, שהוא בעל שלש צלעות, יוצא על דרך משל, שקבוץ שלש זויותיו עולה ק"פ מעלות, כי שלשת העמודים הנצבים היוצאים משלש זויותיו ונופלים על הצלעות שכנגדם נחתכים בנקודה אחת, וכן שלשת הקוים היוצאים משלשת קדקדיו וחוצים את זויותיו או את צלעותיו, נחתכים בנקודה אחת, וכהנה המון סגולות הנדסיות שונות היוצאות כתולדות מחויבות מתוך הגדר הזה, מבלי אשר נוכל לומר עליהן שעלו במחשבה תחלה. והוא הדין בכל התולדות השונות היוצאות בהנדסה

עד כמה שדבריו נוגעים להענין הזה שאנו דנים עליו, ולהראות שדעתו של הרב כמעט שאינה מכוונת כלל עם השיטה הזאת.

להבנת מושג אלוה על פי משמעותו אצל שפינוזה, צריכים אנו להקדים ולבאר מושג עצם (סובסטאנץ) ותאר (אטטריבוט), שעל ידם הוא מסמן את מהות המצוי הראשון.

גדר העצם על פי שיטתו, הוא דבר העומד בעצמו ומושג על ידי עצמו, ואינו זקוק להיות מתואר על ידי דבר זולתו שמחוצה לו; בשם תאר (או תכונה), מבין שפינוזה כל דבר או סגולה המתארים ומסמנים את העצם בסימן מובהק, עד שעל ידם הוא נעשה לנו מושג ומבורר היטב, ומצויר יפה במחשבתנו.

על פי גדרים אלו שנתן שפינוזה לעצם ותאר, וכן על פי גדריו האחרים ביחס למושג נצחי, בלתי בעל תכלית, בעל תכלית וכיוצא באלו, המובאים בתחלת ספר „המדות" (איתיקה) שלו, הוא מוכיח, שלא יתכן השם עצם אלא על האלוה, שסבת מציאותו בו, ואינו נגדר על ידי דבר אחר, והוא מחוייב המציאות, נצחי, בעל בלי תכלית, ואינו מתחלק.

האלוה, העצם הנצחי או העצם סתם, כפי שקורא לו שפינוזה, מושג לנו אך בשתי בחינות, בבחינת התפשטות (Extensio) ומחשבה (Intellectus). הראשונה כוללת בתוכה את כל חזיונות החומר והגופים התופסים מקום, והשניה — את חזיונות הכח, המחשבה והשכל[1].

העצם החושב והעצם המתפשט, הוא אותו העצם בעצמו, המושג פעם בתכונה זו ופעם בתכונה אחרת, והתפשטות ומחשבה הם דבר אחד המתגלה בשני פנים.

העצם הנצחי הוא מטבעו בעל בלי גבול ותכלית בהחלט, וכשם שאין סוף להתפשטותו וכחו, כך אין סוף גם לתכונותיו המתארות אותו[2], אלא שאנחנו בעלי גבול ותכלית, משיגים אותו אך בשתי הבחינות הנזכרות.

---

1) ר״ש זקש מוצא את עיקר הדעה של התפשטות ומחשבה. גם אצל הרמב״ן (עיין התחיה עמ׳ פ״ה בהערה שם).

2) קרוב הדבר, שבהנחה זו התכון שפינוזה להסיר את הקושי שנתקשו בו הפילוסופים הקדמונים, ובתוכם הרמב״ם (מו״נ ח״א פרק נ״א—נ״ו) בענין תארי האלהות, והוזקו להחליט שאין לייחס להבורא כי אם תוארים שוללים,

והמציאות הכל אחד, אין לעולם הויה נפרדת לעצמה, העולם באלהים והאלהים בו, ומה שנדמה לנו מציאות נמצאים נפרדים אין הוית אלו על צד האמת, אלא שלעינינו מתדמה הדבר כך.

כל הנמצאים יוצאים מטבע האלהי, ואינם אלא אפני התגלות ושנוי תמונות של העצם הנצחי הזה, הנראה לנו כפושט צורה ולובש צורה, כמו שאמרנו למעלה. ושפינוזה מדמה את הנמצאים לגלי המים השוטפים בים הגדול, הנולדים וכלים לרגעים, שאין להם כל מציאות מיוחדת לעצמם, אלא הם חלקים בלתי נפרדים ממנו, וככה משיג שפינוזה את האלוה, המציאות והטבע לדבר אחד; „אלוה או הטבע" (Deus sive natura) זה הוא פתגמו שהוא חוזר עליו כפעם בפעם, עד שנדמה להקורא כאלו השמות „האלוה והטבע" הם אצלו שמות נרדפים, מושג אחד אמור במלות שונות, אבל באמת קשה להכריע, אם היתה כונתו במאמרו זה לשום תחתונים למעלה ולומר שאין בעולם שום טבע כי אם הכל הוא אלהות, או להוריד עליונים למטה ולומר, שהמצוי האמתי אינו כלל האלוה אלא הטבע[1].

155-156 etc."; ברנפלד: דעת אלהים עמ' 390).

הרב מבאר את כל המאמר הזה בדרך חסידות, ולדעתו „שורש הענין הוא למעלה הן הנה ב' העולמות, עלמא דאתכסיא שנקרא מי, ועלמא דאתגליא שנקרא אלה.. ואותיות אלה מורים על החסדים המגולים, ואותיות מי על החסדים המכוסים" (ל"ת במדבר), אבל תלמידו, בעל עבודת הלוי, מפרש את המאמר הזה באופן קרוב יותר לדרך המחקר (עיין סדר שלח).

1) בדבר זה יש חלוקי דעות בין החוקרים: הֶגֶל, המתבונן על שיטת שפינוזה מנקודת־מבט פילוסופית, מוצא ששיטתו אינה פנתיאיסטית, המחלטת שהכל הוא אלהות, אלא אקוסמיסטית, שאינה מורה במציאות העולמות. יעקובי כמאמין באלהות, קובל על דברי שפינוזה ורואה בהם בטול האלהות מפני הטבע, וכנגדו פיירבך כמחזיק בשיטת המטריליזמוס, מוצא בשיטתו של שפינוזה בטול הטבע מפני האלהות (עיין Erdmann: „Die Grundbegriffe d. Spinozaismus", 134; Fr. H. Jacobi: „Ueber die Lehre d. Spinoza", 170-172; L. Feuerbach: „Grundsätze d. Philosophie d. Zukunft" II, 285-287; קונא פישר חלק ב', עמוד 556, ועיין להלן בפרק זה בהערות).

אחד החוקרים הרחיק ללכת כל כך במסקנותיו על דבר שיטת הפנתיאיסמוס של שפינוזה, עד שהחליט שכל מי שאינו מאמין כמוהו, שהאל והעולם אחד הרי זה כופר בעיקר. לתכלית זו הוציא ספר מיוחד, שבו מוכיח צדקת דעתו זאת (F. Salit: „Die Atheisten und Gottlosen unserer Zeit").

מחלוקת כזו ביחס לדעותיו של שפינוזה יש גם בין חכמי ישראל.

המושג תכלית, הוא לפי דעת שפינוזה רק פרי מחשבת האדם המדמה יוצר לצורה, ובורא לו בדמיונו את האלהים בדמותו ובצלמו, ומתוך שהוא חושב שכל מה שהוא עושה רק ברצון ולשם תכלית הוא עושה, לפיכך מדמה למצא תכלית גם בכל המעשים הנעשים בעולם; כל דברי העולם והטבע קצובים ומסויימים מאליהם בהכרח עצום ומוחלט, ואין כל כח יכול לשנותם אפילו שנוי כל שהוא. גם האדם אינו יוצא מן הכלל הזה, ובחירתו החפשית, שהוא חושב אותה לאחת מסגולות נפשו, אינה לדעת שפינוזה אלא מדומה, מפני שאין האדם מרגיש בהסבות המכריחות אותו למעשיו, ולא עוד אלא אפילו על האלוה, שמציאותו מחוייבת מצד הכרח עצמותו שאינה משתנית, לא יתכן לומר שהוא עושה דבר או נמנע ממנו לפי רצונו, ואם אנו מיחסים לאלוה רצון חפשי, כל כונתנו בזה רק לומר, כי כעצמותו כן רצונו אינם תוצאות סבה שמחוץ ממנו, מאחר שהוא הסבה הראשונה לכל הסבות, שלא תוקדם לה כל סבה שתוכל לפעל עליו ולשנות את רצונו, המונח רק בטבעו בלבד. וכן אין לייחס לאלוה מושג הרצון השכל והבינה, כפי משמעותם הרגילה.

את העצם שאמרנו שהוא המצוי המוחלט, וזולת מציאותו אי אפשר לכל מציאות כלל, אנו משיגים בשני אופנים שונים, מצד אחד בתור טבע פועל (Natura naturans) ומצד אחר בתור טבע פעול (Natura naturata) או בתור בורא ובריאה, אבל באמת אין כאן אלא אהדות מוחלטת אחת של האלהות 1), האלוה

1) קצת חוקרים הושבים למצא במאמר הזהר, על פסוק „מי ברא אלה" (ישעיה מ'), יסוד להדעה על דבר אהדות האלהים והבריאה, שמלת מי מורה על בחינת הפועל, ובחינת אלה—על בחינת הפעול, ושתיהן יחד מצטרפות ונעשות לאחדות אחת, הכלולה בשם אלהים (אלה—ים, בהפך אתוון: מי): „הקב"ה כתימא דכל סתימין אקרי מי, על דקיימא לשאלה ואיהו בארח סתים ולא אתגלייא אקרי מי, מה הוא מי ברא אלה? אינון שמיא וחיליהון עובדא דקודשא בריך הוא... בעא לאתגלייא ולאתקרי בשמא, ברא אלה וסליק אלה בשמא; אתחברן אתיין אלין באילין ואשתלים בשמא אלהים, ועד לא ברא אלה לא סליק בשמא אלהים... ובמה דאשתתף מי באלה הכי הוא שמא דאשתתף תדיר, וברזא דא אתקיים עלמא" (בראשית דף ב' ע"א).

לפי ר"י מיזיס הכניסו רוב המקובלים את הדעה הזאת לתוך למודיהם (עיין צפנת פענח חוברת ב' עמ' 63; ציגליר: „Ges d. Philosophie

אם אמנם גם הרב גם שפינוזה, רואים בכל הנמצאים ובכל הדברים שבעולם רק התגלות האלהות, בכל זאת יש ביניהם בענין זה הבדל גדול מאד.

א) אצל שפינוזה המאמר „אלהים והטבע" כולל בתוכו שווי גמור ומוחלט, האלוה והטבע הם לדעתו שני מושגים חופפים זה את זה (קאנגרועגט), לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה, כי שניהם הם אצלו בעלי בלי תכלית במקום ובזמן; האלוה לא רק שהוא קשור בעולמות, אלא שהעולם הזה הגשמי הוא חלק מחלקיו ועצם מעצמיו, וכל הדברים שאנו רואים אינם אלא שנויי צורות של האלוה, ולכן אין נפשו של שפינוזה סולדת בו כלל לראות גם בחומר את העצם האלהי. ועל טענת החולקים עליו, האומרים, שאם ניַחם לעצם האלהי גם החומר נמצא שהוא מתפעל מזולתו, הוא משיב: „לא אבין מדוע לא יהיה החומר ראוי ונאות לטבע האלהי, מאחר שמבלעדי האלהים אין עוד עצם אחר שיוכל להתפעל ממנו"[1]. ועל שאלת החוקרים: אם כן אנו עושים את האלוה בעל גבול ותכלית? הוא משיב: אף על פי שהחומר לפי שנוי תמונותיו הפרטיות נראה לעינינו מוגבל במדתו ומורכב מחלקים בעלי תכלית, מכל מקום בכללו, כפי שהוא נתפס בשכל ובמחשבה, הוא גדול לבלי גבול ומתחלק לבלי תכלית, בפרט שאלו החוקרים עצמם אומרים שאין ריקות נמצאת[2].

אבל לפי דעת הרב: „הקב"ה מובדל ומופרש מן העולמות"[3], ואם אמנם גם עתה במקום עמידת העולמות „לית אתר פנוי מיניה והכל מלא מאור אין־סוף", אבל אופן מציאותו הוא בתכלית ההסתר וההעלם כמו שהיה קודם הבריאה, בבחינת „אור מקיף וסובב", ו„אף על פי שהוא מחיה ומהוה העולמות אינו מתלבש בתוכן לגמרי"[4], „ואינו כנשמת האדם תוך

---

1) איתיקה, ח"א בביאור ללמוד ט"ו.

ראוי לציין שבמקום אחד משתדל הרב „לתרץ קושיות הפילוסופים, איך יהיה באור אין־סוף השנוי וההתפעלות, דהיינו מה שיתפעל ברחמים או בכעס... שבאדם שיש זולתו דבר מה שיתפעל ממנו יתכן ההתפעלות, אבל באור אין־סוף שאין דבר חוץ ממנו ממי יתפעל" (סידור קל"ד ע"ב).

2) תמצית דבריו באתיקה ח"א בביאור ללמוד ט"ו.

3) סידור, שער התפילין, ועיין למעלה עמ' 66 הערה 1.

4) כתב־יד, תשלום לתניא פ"ז.

והנה בסקירה הראשונה נראה הדבר כאלו יש דמיון בין שתי השיטות האלה, של הרב ושל שפינוזה: הגדרת העצם הנצחי בתור אין־סוף; אחדות האלהים והעולם; השואת שם „אלהים והטבע"[1]; ההחלטה שאין לעולמות מציאות בפני עצמם, שכל ענינים אלו נזכרים אצל שניהם. כמו כן המבטאים „ממלא כל עלמן", „לית אתר פנוי מיניה" של הרב, וה„סבה הפנימית של כל הדברים" של שפינוזה; שנוי המדרגות בהנמצאים לפי האור האלהי המלובש בהם, לפי סגנונו של הרב, ו„שנויי הצורות" (מאדיפיקאציאנען), לפי סגנונו של שפינוזה. סגולת אור המקיף שאינו יכול לבא אלינו לידי גילוי, כפי שהוא על פי הרב, והמון תארי האלהות של שפינוזה, שמכולם אינם מושגים לנו אלא ההתפשטות והמחשבה בלבד, כל אלו נראה לכאורה דומים זה לזה. אבל באמת, אם נעמיק בדבר יותר אז נראה שבכל ההשתוות האלה, שבין למודיו של שפינוזה ובין למודיו של הרב, יש תהום עמוקה המפרידה בין שתי השיטות האלה, פרץ רחב שאי אפשר למלאותו ורחוקים הם זה מזה בדעותיהם בדבר האלהות כרחוק מזרח ממערב[2].

כשד"ל: „המשתדל" (בהקדמתו לס' בראשית); מנדלסון: „שיחותיו על אודות שפינוזה"; פביום מיזים: „קורות הפילוסופיא החדשה" (עמ' 100 בהערה); רובין: „תשובה נצחת" (פרק ב'). שד"ל עושה את שפינוזה לא רק לכופר באלהים בהחלט, אלא שאינו מוצא קורת־רוח אפילו בתורת המדות שלו, ואומר: „מלבד מה שפילוסופיה של שפינוזה היא רעה בהלק העיוני ממנה, רעה היא גם כן בחלק המעשי ממנה, כי היא מלמדת את האדם לאהוב רק את עצמו... ושָׁם אטיאיזמוס לקו בחלק העיוני, ואיגואיזמוס למשקלת בחלק המעשי" (אוצר נחמד, מחברת ב', עמ' 207).

1) הפתגם „אלהים בגימטריא הטבע" נשנה הרבה פעמים בספריו של הרב (עיין לדוגמא „שער היחוד והאמונה פרק ו'; לקוטי תורה, ראה; תורה אור, מקץ; סידור ד"ה: מזמור לתודה, ועוד בכמה מקומות). בכלל השתמשו רבים מבעלי הסוד בפתגם הזה (עיין בסוף הפרק).

2) בצדק מעיר ד. יואל, שלפעמים טעו החוקרים שדחקו את עצמם להכניס בדברי שפינוזה דעות מקובלים שונים רק על פי דמיון שטחי שמצאו ביניהם; דמיון כזה מתרחש הרבה פעמים אצל הוגי־דעות, אבל אחרי התעמקות בדבר יותר נוכח על פי רוב, שכולו אינו אלא דמיון מדומה בלבד (מדרש הזוהר עמ' 6).

גם פרנק מוצא, שההשתוות שבין שפינוזה ובין המקובלים אינה תמיד מיוסדת כל צרכה (הקבלה, עמ 17 בהקדמה. שם, ח"ג, פ"א).

כמו הגשמיות שניהם נבראים ומחודשים מאין ליש"[1]. „ובשם שהוא פעל ועשה רוחניות מאין ליש, כך פעל ועשה את הגשמיות מאין ממש ליש"[2]. „ובריאת יש מאין היא למעלה מהשכלת כל הברואים והשגתם, שאין כח בשכל שום נברא להשכיל ולהשיג מדה זו ויכלתה לברא יש מאין, וכי מדה זו היא שבחו של הקב"ה שלמעשיו וגדולתו אין חקר"[3], ואפילו המקום במשמעותו המופשטת, גם הוא אצל הרב בכלל הדברים הנבראים, „ושם הויה מורה, שהוא המהוה את כל בחינת המקום"[4], ואם אין בכח הנברא לברר את ענין הבריאה בשכלו המוגבל, „ראוי לו להאמין בזה באמונה"[5].

ג) לפי החלטת שפינוזה, שהטבע הוא נצחי ובלתי בעל תכלית[6] יוצא, ש„האלוה הוא הסבה הפנימית בכל (Causa immanens) ולא החצונית"[7], מפני שאי אפשר שתצויר מציאותו מחוץ להטבע, אחרי שהוא כאלהים בלי גבול ותכלית. אבל לפי שיטת הרב, שרק האלוה בלבד הוא עצם נצחי ובעל בלי תכלית, אבל הטבע או העולמות אינם נצחיים, ואינם אלא חלק קטן ומוגבל, „גרגיר קטן מאד", הנה מובן מאליו שהאלהות, סבת כל הסבות, נמצאת גם מחוץ להטבע[8].

---

1) תורה אור, מקץ.
הרב מבאר במקום אחד שהוראת מלת „בורא פירוש התהוות יש מאין, שזהו למעלה מדרך סדר ההשתלשלות, כי הנברא אינו ערוך כלל אל הבורא, ואם כן התהוות הנברא הוא התחדשות יש מאין" (תורה אור, משפטים).
2) לקוטי תורה, פינחס.
3) שער היחוד והאמונה, פרק ד'.
4) שם, פרק ו'.
5) שם, פ"ז.
6) איתיקה בהקדמה לח"א.
7) שם, למוד י"ח ובמופת.
במקום אחר כותב שפינוזה: „אני מכיר את האלוה כסבה הפנימית של כל הדברים, אבל לא כסבה החצונית שלהם" (מכתביו, סי' כ"א).
8) את ההבדל הזה כבר ראו קצת חוקרי ישראל, שעסקו בהשואת שיטת חב"ד, שהיא שיטת הרב, עם שיטת שפינוזה, ומצאו אותו כלול במאמר המקובלים, „איהו ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין", בשעה שלפי שפינוזה, האלוה הוא רק ממלא כל עלמין, הוא אצל הרב גם סובב כל עלמין. אבל ראוי להעיר שהחכמים האלה הבינו כפי הנראה את הלשון סובב כל עלמין, במשמעותה המצומצמת, סובב מבחוץ, בשעה שבאמת, מובנה אצל הרב הוא רחב הרבה יותר, ומורה לא רק על מציאות האלהים מחוץ לעולמות,

גופו, שהיא נתפסת תוך הגוף עד שמתפעלת ומקבלת שנויים משנויי הגוף וצערו"[1], והאור האלהי הבא אלינו לידי גלוי אינו „אלא מעט מזעיר הארה מצומצמת מאד רק כדי להחיות את העולמות ולקיימם". ובכדי שלא ליַחס אף צל של הגשמה להעצם הנצחי, משתדל הרב לרכך ולהמתיק את סגנונו באופנים שונים, לצרפו בכל פעם יותר ויותר, לעשותו „דק מאד". ובמקום אחר כשהוא מסביר את ענין הארת האלהות המתגלה בעולמות הוא כותב, שהארה זו אינה אלא „זיו השכינה"; „זיו השכינה לבד לא יותר". ועוד במקום אחר: „הארה בעלמא"; „הארה דהארה"; „הארה דהארה דהארה וכו'"[2].

ב) על פי שפינוזה אין העולם נברא ומחודש, העצם האלוהי ותאריו ותבונותיו (שהמקום או ההתפשטות המיוחדת גם להחומר היא אחת מהם), הם נצחיים[3]; הדברים היוצאים מטבע המוחלט של כל אחת מתבונות האלוה (כלומר: כל המציאות), בהכרת שהם קיימים תמיד מן העולם ועד העולם, והם בלי ראשית ובלי תכלית[4]. ולאלה המתאמצים להרחיק מן האלהות כל מושג גשמי ועצם מתפשט, וחושבים את החומר לנברא על ידי האלוה, הוא משיב: „אמנם אין בכח האנשים האלה לברר בשום אופן באיזה כח אלהי יכול היה אותו החומר להבראות, מה שמוכיח ברור, שאינם מבינים בעצמם מה שהם מחליטים"[5]. אבל על פי הרב בלעדי המצוי הראשון אין שום נצחות במציאות וכל העולמות הם נבראים „והרוחניות

---

1) לקוטי תורה, אמור.

2) תניא, מ"ח; אגרת הקודש, ד"ה: איהו וחיוהי חד; לקוטי תורה, אמור, ועוד במקומות רבים בספריו של הרב.

אפילו המלה „בהירות" שרז"ב ממיזריטש מוצא אותה דקה ועיונית ביותר (אור תורה, י"ט, כ'), ומשתמש בה על פי רוב בחקירותיו באלהות תחת „עצמות" או „כח", גם היא אינה תמיד זכה בעיני הרב כל צרכה, ורואה בה לפעמים מעין הגשמת האלהות, מפני ש„אי אפשר לומר בו (באין־סוף) אפילו לשון בהירות כלל, מחמת שלא שייך שם זה אלא בבחינת איזה דבר שהוא יש ונתפס בו איזה ממש, אלא שמהות הוה הוא בהיר מאד וזך, אבל באין־סוף עצמו לית מחשבה תפיסא ביה והוא מובדל ומפורש מכל גדר ומהות" (לקוטי תורה, ראה).

3) איתיקה ח"א, למוד י"ט.

4) שם, למוד כ"א.

5) שם, בביאור ללמוד ט"ו.

נפש האדם אור אין־סוף"[1], ואפילו הצער והיסורים, וכל הגזרות הרעות הבאות על האדם, הן רק לשם תכלית מכוונת מראש על ידי הבורא.

ה) לפי הנחת שפינוזה, שאין באלהות אלא מה שבטבע, יוצא, שכל מעשי אלהים אינם אלא מעשי הטבע, תולדות יוצאות בהכרח מתוך סבות שקדמו להן, ושאי אפשר לשנותן: „כל מקרי הטבע הם בהכרח"[2]; „חוקי הטבע והליכותיו לא ישנו את תפקידם בכל מקום ובכל זמן"[3], „ואין שום דבר בטבע שמתנגד לחוקיו הכלליים או שלא יתאים אליהם, והדעה שיש במציאות דברים המתנגדים לחוקי הטבע וסדריו הקבועים, מביאה את האדם לידי ספקות ולידי כפירה באלהות"[4], „והאיש החוקר אחר סבות הדברים לא ימצא שום נסים ונפלאות בטבע ולא ישתומם עליהם כלל, כי רק מבלתי דעת סבותיהם הם מיחסים הרבה דברים הנפלאים מהם לכחות בלתי טבעיים"[5]; ואפילו כל הנסים שבכתבי הקודש נעשו לפי שפינוזה על פי חוקי הטבע[6].

לפי הרב—„הטבע הוא נברא ומחודש", והוא אחד מאפני התגלות האלהות לבריות, מדה אחת ממדותיו של יוצר בראשית, שבה הוא מנהיג את עולמו בכל עת ובכל שעה, ומתוך שהרגלנו בה אינה מעוררת בנו כל השתוממות „כי האדם מתפעל על ידי שרואה מופתים הפך הטבע שיתהפך מהות אחד למהות אחר"[7], ואין אנו מכירים ומרגישים בכח האלהי הטמון והחבוי בכל הדברים ובכל האופנים השונים, עד שהם נדמים לנו ככחות טבעיים „וכאלו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע"[8]. את

---

1) תורה אור, וארא.
2) איתיקה במופת ללמוד כ"ט.
3) שם, הקדמה לח"ג.
4) Theol.-pol. VI.
5) איתיקה בהוספה לח"א
6) Theol.-pol. Tr. VI.
7) תורה אור, ויחי.
8) הרמבמ"ן מתאר את מושג הטבע, כפי שהאיש התמים מבין אותו, באופן כזה: „Der einfältig lebende Mensch hat sich die Einwürfe noch nicht erkünstelt, die den Sophisten so sehr verwirren. Ihm ist das Wort Natur, der blosse Schall, noch nicht zu einem Wesen geworden, dass die Gottheit verdrängen will. Er

ד) על פי שפינוזה: „לא שם לו הטבע (או אלוה) כל תכלית ומטרה, וכל התכליות אינן אלא דמיון האדם, וכל מה שנעשה הכל בהכרח חיובי ונצחי נעשה"[1] „והנמצא הנצחי זבעל בלי תכלית ההוא שאנחנו קוראים לו אלוה או טבע, פועל באותו ההכרח כמו שהוא נמצא בהכרח[2].

על פי הרב — אין דבר בעולם שיהיה בלי תכלית ומטרה. העולם נברא לשם תכלית. בריאת האדם היא לשם תכלית. צמצום האלהות הוא לשם תכלית. התורה והמצות הן לשם תכלית. תכלית בריאת העולמות היא „בשביל התגלות מלכותו"[3]; תכלית בריאת האדם — „לקיים מצוות בוראו"; תכלית הצמצומים — „בשביל אהבת האדם"[4]; תכלית התורה— „להעלות את הנפש למעלה"[5]; תכלית המצות — „להמשיך על

אלא גם על מציאותו בתוכם ופנימיותם, ועיקר ההבדל בין אור ממלא ובין אור סובב אינו בזה, שהראשון הוא פנימי והשני חיצוני אלא בזה, שהראשון הוא בבחינת גילוי והשני בבחינת הסתר והעלם. האור אשר נקראהו בדרך השאלה בשם ממלא, שאינו אלא זיו והארה מועטת ומצומצמת, פועל על כל הנמצאים על ידי התלבשותו בהם, שיהיו נראים לנו כדברים עומדים בפני עצמם, והאור הנקרא (גם כן בדרך השאלה) בשם סובב ומקיף, שהוא כללות אור אין־סוף, נשאר בתכלית ההסתר כמו שהיה (הובאו דבריו למעלה פ"ג עמ' 77), אבל נמצא הוא בכל דבר אפילו בהגופים החומרים, והוא ממלא אותם „בתוכם ותוך תוכם ממש", עד שאין אפילו נקודה קטנה שבקטנות שתהיה פנויה וריקה ממנו (שם), כי „אין דבר גשמי ורוחני חוצין לפניו יתברך" (אגרת הקודש פ"ה), כפי שבררנו זאת במקומות שונים בפרק הקודם.

1) איתיקה ח"א, בהוספה ללמוד ל"ו.

שד"ל חפץ לראות גם בזה (נגד דעת ש. רובין) את האטיאיזמוס של שפינוזה במה שסובר ש„הסבות התכליתיות אינן אלא חזון שוא שבדו להם בני אדם" (אוצר נחמד, מחברת שניה עמ' 203—204). טרנדילנבורג קורא להשיטה שאינה מכרת כל תכלית במציאות בשם מאטריאליסטית. בדברים אלו הוא מרמז, לדעת הכמים שונים, לשפינוזה. שופינהויער מכנה את שפינוזה בשם „מאטריאליסט שלא מדעת" „unbewusster Materialist" (עיין קונא פישר, ח"ב, עמ' 558).

2) איתיקה, בהקדמה לחלק ד'.

3) שער היחוד והאמונה, פ"ז.

4) תניא פרק מ"ט.

שפינוזה מהתל בהמון העם שבגאות לבו ממעט את דמות הטבע, ותושב את עצמו למרכז כל הבריאה (Theol.-pol. Tr. Cap. VI).

5) תורה אור, בשלח.

יגלה בהם יד ה׳ מסבב כל הסבות, ויראה בהם את שם הויה המתגלה בשם אלהים[1].

את הדעה הזאת מסביר לנו הרב על דרך זו:

„בחינת אלקים בגימטריא הטבע, לפי ששם זה בחינת כח אלקי ממש אשר מלובש בנבראים, ונקרא כח הפועל בנפעל, ולכך נקרא אלקים מלשון כח, והוא שורש בחינת הטבע, ושם אלקים זה מנהיג כח הטבע בכל פרטיה, ואמנם הנס הוא בא מבחינת אור אלקי שלמעלה משם אלקים, והוא להיותו בא מלמעלה מכח הטבע, כידוע בכל נס, ואם כן אנו רואים, שלפעמים יתגלה אור שם הויה שלמעלה משם אלקים, גימטריא הטבע, גם בעולם הטבע למטה, כמו לפעול גילוי הנס ממש בטבעיות... והרי מזה יובן שעולם הטבע כלו מתנהג דוקא מלמעלה מהטבע, אף על פי שאין גילוי שם הויה למטה בהנהגת הטבע, מכל מקום מוסתר הוא ונעלם גם בכל הנהגות הפרטיות[2]... וזהו דעו כי הויה הוא האלהים, פירוש האלהים בחינת הטבע, הויה הוא כח ומקור לשם אלקים זה בכל דרכי הנהגת הטבע, אלא ששם הויה מוסתר ונעלם בשם אלהים זה, כי הנהגת הטבע אינה אלא בחינת לבוש בעלמא, להלביש ולהעלים שם הויה שלמעלה מן הטבע, על דרך משל כמו הלבוש באדם

---

1) דומה לזה כותב בעל קדושת לוי: „צריך האדם לקבוע במחשבתו שאין דבר בדרך נס, רק בחפץ הבורא תלוי הכל, שהוא בעל היכולת ורב העליליה... שלא יחשוב בדעתו לנס בשנוי טבע רק שהוא דרך הטבע, שהקב״ה יכול לעשות נס, כי מי שהוא חכם אין בעיניו הפרש כלל בין מי שאמר לשמן וידליק או יאמר לחומץ וידליק, או שהים יהיה סוער או הולך כדרכו, ואצל השי״ת כל הנסים הם פשוטים אצלו" (בשלח).

2) הרב מביא דוגמא ל„הנס המתלבש בדרך הטבע" מאחשורוש, „שלא היה דבר נראה לעין שהוא למעלה מהטבע רק על ידי אהבת אסתר, ומכל מקום נראה בחוש שכל הסבות היו רק למעלה מהטבע, והוא שהנס נשתלשל ובא על דרך הטבע" (תורה אור, מגלת אסתר ד״ה: אותותינו לא ראינו).

דעה זו אנו מוצאים גם אצל רבי דוב בר ממיזריטש: „יש דרך ונתיב, דרך היא דרך כבושה שכל העולם הולכים בו והוא דרך הטבע, ונתיב הוא שאין הולכים בו כל עולם רק לפעמים, שאינו מגולה לכל" (מגיד דבריו ליעקב כ״ז ע״א, ועיין אור תורה נצבים). בסגנון זה כותב גם בעל קדושת לוי: „יש נסים נסתרים ונסים נגלים, נסים נגלים שנגלה לעין כל נסים ונפלאות שנשתנה הטבעים, ויש נסים נסתרים כמו בימי מרדכי ואסתר, שלא היה שנוי הטבעים רק הנס היה בתוך הטבעים" (קדושת פורים, דרוש ראשונה, ועיין בשלח ד״ה: כתוב זאת זכרון בספר).

ההנהגה האלהית הזאת, הנגלית לנו בדרך השתלשלות סבות ומסובבים (כמובן במושג אחר מכפי מושגו של שפינוזה), מיַחס הרב לשם אלהים, „ששם זה בחינת כח אלקי ממש אשר מלובש בנבראים".

אבל הנה אין מעצור לה' להופיע ולהגלות בדרכים אחרים, וטי ששם לטבע חוק ומשפט יוכל לשנות סדרי בראשית ולתת למפעליו פנים אחרות, פנים של נסים ונפלאות יוצאים מדרך הרגיל. ההנהגה הזאת, שאינה תלויה כלל בסבות ותולדות, ושמפליאה אותנו ביותר על ידי שנוי סדריה, מייחס הרב לשם הויה, המהוה את הכל והמוציאו אל המציאות.

ההבדל שבין מעשה נסים ומעשה הטבע, הוא רק לפי השגתנו, ודומה ממש להבדל שאנו רואים בבחינת העולמות השונים, ושניהם תלויים רק במדרגת הכח האלהי המתגלה לנו בהם, במעשי הנסים כח ה' נראה עין בעין לכל איש, כאלו נגלה שם הויה לכל בשר, והם נקראים בפי הרב בשם „נסים בהתגלות שלא על ידי לבוש הטבע"[1], ובמעשי הטבע הכח האלהי מעולף בצעיף של חוקים קבועים וקיימים ונראה לנו דרך וילון עב של מעשי יום יום, וכאלו שם הויה מסתתר בשם אלהים. אבל לפעמים גם מעשי הנסים מקבלים למראת עינים צורה של מעשי הטבע, של שלשלת סבות ומסובבים, שרק האדם הפשוט רואה בהם התחברות המקרים, קשר סבות בתולדות שאינן יוצאות מגדר הרגיל, אבל המעמיק בדבר יותר

---

weiss sogar noch wenig von dem Unterschiede zwischen mittelbarer unb unmittelbarer Wirkung, und hört und siehet vielmehr die alles belebende Kraft der Gottheit überall: in jeder aufgehenden Sonne, in jedem Regen der niederfällt, in jeder Blume, die aufblühet, und in jedem Lamme, das auf der Wiese weidet und sich seines Daseins freuet" („Ierusalem", II Abs. S, 42, Berlin 1783). („האיש החי בתמימותו אינו מבקש חשבונות רבים המביאים במבוכה כל כך את החוקר המתחכם, לו שֵׁם הטבע, זה הצלצול הריק, לא נעשה עד לדבר נפרד השואף לרחוק רגלי השכינה. הוא מבין אף מעט את ההבדל שבין פעולה אמצעית ובלתי אמצעית, ויקשיב ויראה בַּכֹּל יד האלהים המחיה כל: בשמש היוצאת יום יום על הארץ, בגשם היורד מן השמים, בכל ציץ פורח, ובכל שה הרועה באחו והשמח בחלקו בחיים").

1) תורה אור, מגלת אסתר.

על פי הרב: האדם הוא בעל בחירה חפשית, בידו לישר ארחותיו או לעבט דרכו, לעשות דבר או לחדל ממנו. ובכדי לסלק את הקושי הנולד על ידי זה מהסתירה שבין „ידיעה ובחירה" הוא משתדל להסביר את כל אותו הענין באופנים שונים ובהסברות שונות, על פי דרך הקבלה, ומחליט „שדעת עליון אינה מכרחת הבחירה ואין האדם מתפעל כלל מידיעת הבורא" [1].

אמרנו שבסקירה הראשונה נראה הדבר כאלו יש דמיון בין שיטת הרב ובין שיטת שפינוזה. מובן מאליו שבאמרנו זאת לא היתה כונתנו כלל לומר, שהרב ראה את ספרי שפינוזה או השתמש בהם, כי דבר שאינו צריך להאמר הוא, שאי אפשר היה להרב לעסוק בספרי שפינוזה, אחרי שלא ידע שום שפה מן השפות הלועזיות (כפי שראינו למעלה. ח"א פי"ב), וספרי שפינוזה שהיו כתובים במקורם רומית (מלבד ספר אחד שהיה כתוב הולנדית), לא היו מתורגמים בימים ההם ללשון אחרת, אלא רצוננו בזה להוכיח, ששניהם, כשפינוזה כן הרב, שאבו את עיקר שיטתם ממקורות משותפים, ממקור חכמי ישראל (אבל הם השיגו הדברים באופנים שונים ונבדלים זה מזה לגמרי, כפי שראינו למעלה), וכבר הוכיחו חוקרים שונים בראיות שאין להשיב עליהן, שיותר ממה שנמשך שפינוזה אחרי דעות קרטיזיוס [2], הוא נמשך אחרי דעות חכמי ישראל. ולעיקרי למודיו בחקירה האלהית יש לפעמים דמיון במדה ידועה עם למודי החוקרים כגבירול [3], אבן־עזרא, הרמב"ם, רלב"ג וקרשקש, שעסקו בספריהם לא היה עסק ארעי אלא קבע [4]. גם ספרי המקובלים היו לו לדעתם לפעמים

---

1) תורה אור, וירא, ועיין להלן בפרק חמישי.

2) שארשמידט ובימיר מחליטים, שבכלל לא קבל שפינוזה תורה הרבה מקרטיזיוס, וביחס לתורת הפנתיאיסמוס לא לקח ממנו כלום, והוא רכש לו את התורה הזאת עוד טרם שהכיר את שיטתו של קרטיזיוס (Böhmer, „Spinozana" IV) ובאמת אינו מזכיר שפינוזה את קרטיזיוס אלא פעם אחת בספר האיתיקה שלו (בביאורו ללמוד י"ט ח"א).

3) שד"ל מדבר משפטים עם בעל הכרם „המייחס לאביר הפייטנים רבי שלמה גבירול מחשבות שפינוזה ותלמידיו... וכל המשתתף גבירול עם שפינוזה הוא מוציא דבה ומתעה את הבריות" (אוצר נחמד, מחברת שניה, עמ' 204—205).

4) מ. יואל כותב: „Man weiss es heute, dass Spinoza

שטפל ובטל לגבי האדם, והעיקר הוא גופו של אדם בשכלו ומדותיו, ובלבושיו הוא שנגלה לזולתו בלבד... והטבע בטל וטפל לגבי שם הויה, שהוא היה הוה ויהיה כו' גם בכל דרכי הנהגות הטבע, כי אלהים אינו מתנהג רק על פי שם הויה שמוסתר בתוכו ואמנם שם הויה זה אינו מושג ונראה לנבראים, כי אין משיגים רק בלבושים לבד, והוא שם אלהים המצמצם להיות בבחינת כח הפועל בנפעל כפי ההטבעה כו'"[1].

שפינוזה רואה את דרך הטבע אפילו בהדברים הנראים כבלתי טבעיים, והרב רואה למעלה מדרך הטבע אפילו את הדברים הנראים כטבעיים[2].

ו) על פי שפינוזה: „כל הבחירה החפשית היא רק מושג מדומה של בני האדם, החושבים את עצמם לבני חורין (בעלי בחירה), ואינו עולה כלל על דעתם שכל מעשיהם הם הכרחיים"[3]; „אדם שמדמה בנפשו לחפשי במעשיו, דומה להאבן המושלכת על ידי דחיפה מבחוץ, שבשעת תנועתה אלו היתה מוכשרת לחשוב מחשבות היתה מדמה שמעופפת בכחה וברצון עצמי, זו היא אותה הבחירה החפשית — מסיים שפינוזה בהתול — שבני אדם מתגאים בה"[4].

---

1) סידורו של הרב ד"ה: מזמור לתודה, תורה אור, מקץ ד"ה: נר חנוכה, והרב מבאר הפסוק: „ויאמר פרעה... לא ידעתי את ה' (שמות ה'), לא ידעתי את הויה כי אם בחינת שם אלקים (הוא הטבע), שאי אפשר לשנות סדרי בראשית" (תורה אור שמות; ועיין זוהר בראשית, קצ"ה ע"א; לקוטי תורה להרח"ו, וישב). ההבדל בין שני תארי אלוה אלו, הויה ואלהים, נמצא בכמה מקומות בספרי החסידים.

2) במקומות אחרים מברר הרב את דעתו זאת מפורש יותר: „בזמן שבית המקדש היה קיים, היתה המשכת אור אין־סוף בבחינת גילוי ונגלה אורו לעיני כל בשר, והיו רואין אש שירד מלמעלה, אריה דאכיל קרבנין כו', מה שאין כן בזמן הגלות דומה כאלו העולם כמנהגו נוהג על פי הטבע... וכל הנסים והנפלאות נעשים דרך הטבע, ואינו נראה לעין שהוא למעלה מהטבע, והוא שהנס נשתלשל ובא על דרך הטבע" (לקוטי תורה, שה"ש ד"ה: אני ישנה; תורה אור, מגלת אסתר ד"ה: אותיתינו לא ראינו),

דעה זו מצויה כמעט אצל כל המקובלים והחסידים, ש„אין העולם מתנהג על פי הטבע כמאמר האפקורסים ח"ו רק הכל ברצונו ויכלתו" (מגיד דבריו ליעקב כ"ד; דרכי צדק, הנהגות טובות סי' י') וכפי מה שהעיר מ. יואל היתה זאת גם דעת הרבה מחוקרי ישראל (עיין „Zur Genesis etc." 12-17).

3) איתיקה, בהוספה לח"א.

4) מכתבי שפינוזה סי' ס"ב, ועיין בס' האיתיקה ה"ב למוד מ"ח. ח"ג במופת ללמוד ב'.

עומד לבו"ו ובו הכל עומד" (פ' שמות) [1]. דברי שפינוזה: „השכל והרצון שיתואר בהם מהות האלוה, יהיו שונים משכל ורצון שלנו במדה היותר רחוקה ולא ישתתפו אלא בשתוף השם בלבד" [2], הם דברי הרמב"ם: „התוארים המיוחסים לו אין בין עניניהם וענין אלו הנודעים אצלנו שתוף בשום פנים ולא בשום ענין, אמנם השתוף בשם" [3]. סגנון שפינוזה על דבר תכליות הדברים לדעת בני האדם: „אם יטעון הטוען כי נעשה הדבר מפני... אז ישיבו לשאול מפני מה... ואם יושב להם, כי... לא יחדלו לשאל... וככה יוסיפו לשאל אחרי סבות הסבות עד אשר ימצאו מנוס ברצון האלהים" [4], הוא סגנונו של הרמב"ם [5] על דבר סבת התכלית: „שתשאל ומה תכלית הישיבה על הכסא? ויאמר לך העונה: בעבור שיתנשא היושב עליו... ותשאל עוד ותאמר: מה תכלית ההתנשאות? ותענה כדי... עד שיהיה המענה באחרונה, כן רצה השם יתעלה, או כן גזרה חכמתו" [6]. המשל ההנדסי של שפינוזה בדבר „המשולש, שקבוץ שלש זוויתיו שוה אל שתי זויות

---

1) עיין J. Freudenthal, „Spinoza" B. 1, S. 35. ר"ש זקש כותב „כל שרשי שפינוזה בספרו „איתיקה" כן באלהות כן במוסריות נמצא הכל בדברי הראב"ע זעיר שם זעיר שם" (התחיה חוברת א' עמוד 33). ובמקום אחר: „בן גבירול וראב"ע ז"ל עטו אור כשלמה, ומאור לבושם נברא הפילוסופיאה האשפינוזית, וכי נובלות אורם נובלות חכמתם הן גם דעות המקובלים" (היונה, עמוד 6). גם המקובל ר"י אבן־לאטיף (נולד ר"א תתק"פ, נפטר לערך ה"א נ' — 1220—1290), כותב בלמודיו על דבר האלהות והבריאה: „פשיטות הבורא יתברך וידיעתו השלמה מחוייבת היותו בכל והכל בו בהכרח" (צרור המור פרק ו'. גנזי המלך עמוד 13), ועל דרך זו כותב גם הרמ"ק: „כל מה שהוא במציאות הוא האלוה... הכל בו והוא בכל" (אילימה מעין א' תמר ד' פ"א, ועיין למעלה עמ' 64).

2) איתיקה, בביאור ללמוד י"ז.

3) מורה נבוכים ח"א פ' נ"ו. M. Ioel, „Spinoza's Theol. pol. Trakt." S. 10; רובין חקר אלוה ח"א הערה 20, 33; שם ח"ד למוד ס"ח, באור, הערה 16. ועיין Trendelenburg, „Historische Beiträge" III. 395.

4) איתיקה בהוספה לח"א.

5) הנני מטעים במכון את המלה „סגנון", מפני שכל ההשתוות בין שפינוזה והרמב"ם בדבר זה אינה הפעם אלא בסגנון הדברים בלבד, כי בעצם דעותיהם רחוקים הם זה מזה.

6) מורה נבוכים ח"א פס"ט.

לעינים בחקירותיו, כגון ספר הזהר, ספרי רמ"ק, הירירי וכיוצא באלו[1].

למודו של שפינוזה: „כל מה שיש בעולם שוכן בקרב האלוה ואי אפשר להיות נמצא או מדומה דבר בלעדי האלוה"[2] דומה ללמודו של ר"א אבן עזרא: „ובעבור שהשם שוכן עד

---

nicht oberflächlich, sonderen auf's genaueste vertraut war mit den Schriften des Maimonides, Gersonides, Creskas" („Zur Genesis d. Lehre Spinoza's" S. 6). ועיין עוד בספרו „Spinoza's Theol. Pol. Traktat" 12-14. וראה „התחיה" לר"ש זקש חוב' א' עמ' 33 בהערה; שם, חוב' ב' עמ' 13.

אפילו זיגורט, שמשתדל להקטין עד כמה שאפשר את מדת ההשפעה של קרשקש על שפינוזה, מוכרח בכל זאת להודות, שבכל אופן היה שפינוזה מושפע מחכם ישראלי זה, ודעותיהם כמעט שקרובות אלו אל אלו „sind sich ziemlich nahe verwandt" („Spinoza's kurzer Traktat"). ועיין עוד B. Windelband, „Ges. d. neuern Philosphie" על אודות שפינוזה ביחוסו לשיטת החוקרים שקדמוהו; וראה יוד. צייטשר. פיר וויס. עטצ. שנה א' עמ' 296—334.

[1]) חוקרים רבים בין מישראל ובין מאומות העולם משערים, ששפינוזה שאב דעות שונות מתורת הקבלה, כגון: יואל, גרץ, פרנק, פרידנטל לֶבניץ, הֶגל, וַכטיר, אבינַריוס ורייִמן. זה האחרון מתכון בהשערתו זו לא לשבחו של שפינוזה אלא לגנותו, וכותב: „Vielmehr müsse man die Rechnung machen, dass dem Spinoza die kabbalistische Theologie der Juden in jenen Irrgarten geleitet habe" („Versuch einer Einleitung in d. Hist. d. Theologie"; ועיין על זה בפרטות בספרו של קונא פישֶר „Ges. d, neuern Philosophie" B. II., 119, 265-268 (Heidelberg 1898).

ראוי לציין, שדעת עצמו של קונא פישר היא אחרת בדבר זה ומחליט ששפינוזה לא לקח תורה מהמקובלים, ומביא ראיה לדבריו מדברי שפינוזה עצמו הכותב: „אנכי קראתי קצת מספרי בעלי הזיה אלו (כלומר: המקובלים), ועמדתי על דעתם, ולא יכולתי להתפלא די צורך על חסרון דעתם של אלו" (Tract. theolog. polit. Cap. IX.), ומכיון ששפינוזה חושב את תורת הקבלה לשטות, ממילא לא היה יכול, לפי דעתו, להיות מושפע ממנה (Kuno Fischer, „Ges. d. neuern Phil." B. II. S. 402). אולם הראיה הזאת היא כמובן קלושה מאד, ואין לה על מה שתסמוך.

אבל אלו שרוצים להוכיח, ששפינוזה לקח את רוב תורתו מהקבלה, מפריזים על המדה, ולפיכך לא נראין לי דברי צבי בודק המחליט, ש„שפינוזה מלא כרסו בקבלת האר"י" (עיין במכתבו למחבר דברי שלום, נדפס בתחלת המחברת). טינימן מחליט שעוד ריימונד–ליל, (חי במאה הי"ד) לקח את תורתו על דבר אחדות האלהות והטבע מן הקבלה (פרנק, בפתיחתו לס' הקבלה).

[2]) איתיקה, ח"א למוד ט"ו.

קץ"[1]), היא בזוהר: „כלא דא בדא תליין ואתקשר דא בדא, ודא בדא..."[2]). מאמרו של שפינוזה: „אי אפשר שיהיה בעולם שנים או הרבה עצמים מאותו הטבע או מאותה התכונה"[3]), הוא מאמרו של הירירי: „מחויב המציאות לא יתכן היותו כי אם אחד"[4]); דברי שפינוזה: „העצם הוא בטבע מחויב המציאות"[5]), הם דברי הנ"ל: „כל נמצא ימצא בחיוב והוא אשר מציאותו בלתי נמנע בשום אופן"[6]). כמו כן חושבים הם למצא דמיון לדברי שפינוזה בדברי רמ"ק הכותב: „כל הדברים שבמציאות הם נמצאים מיוחדים אליו בעצמותו, כי הוא דפוס כל הנמצאים כלם והם בו במציאות דק ונבחר שבעולם, עד שאין לכל הנמצאים שלמות, אם לא שלמותם במציאות הנבחר ההוא המתייחד בממציאם"[7]), ודברים אלו מזכירים לדעתם דברי הפילוסוף הזה[8]).

---

1) איתיקה, ח"א בביאור ללמוד כ"ח.

2) ויקרא רפ"ט–ר"צ. עיין Spiegler, „Ges. d. Phil. d. Iudenthums" XIX

3) איתיקה ח"א, למוד ה'.

4) שער השמים, מאמר א', פ"א.

5) איתיקה, למוד ז'.

6) שער השמים, מאמר א' שם, ועיין פרידנטל „Spinozo" I, 37 וראה חקר אלוה בביאור ללמוד כ"ח, ובהערה 28 שם.

7) פרדס רמונים, שער מהות והנהגה פרק י"ג.

8) זיגוַרט ואבינַריוס מהליטים, ששפינוזה לקח הרבה מדבריו מספרי דזורדַנה ברונה (Giordano Bruno חי באיטליה במחצית השניה למאה הט"ז). הפלוסוף הפנתיאיסתי הזה, כפי שהוכיחו היקרים שונים, כמו מ. יואל, ט. זקש וכיו"ב, השתמש הרבה בספרי חוקרי ישראל, וביותר בספרי ר"ש בן גבירול שהיו מתורגמים רומית (עיין מ. יואל „Beiträge z. Ges. d. Philosophie" בהוספה, וראה התחיה חוב', ב' עמ' 13–14), ולפי זה היה מקום לחשוב, שהשיטה הפנתיאיסטית באה לשפינוזה באמצעית הפלוסוף האטלקי הזה, אבל קרוב הדבר יותר ששפינוזה, שספרי ישראל היו פתוחים לפניו ועסק בהם הרבה, שאב את הדברים ממקורם ולא על ידי אמצעי, כפי שנראה הדבר ממקומות אחרים.

ועיין עוד על דבר דמיון הדעות שבין שפינוזה ובין חכמי ישראל „Orient", Ltbl. 1842, 33—35, 46—47. ביחוד עוסק המאמר הזה על דבר הספר „Theol.-pol. Tractat". על אודות דעות שפינוזה בכלל, ראה Berndt Friedländer, „Spinoza's Erkenntnisslehre" (Leip. 1904) וביחוד בפרק ג' שם.

נצבות" [1], נמצא גם אצל הרלב"ג, שעל ידו הוא מוכיח, שלדעת הסוברים שהעולם אינו מחודש והוא נמצא בהכרח, אין לבקש בו סבה תכליתית, „שלא יאמר לאיזו תועלת היו זויות המשולש שוות לשתי נצבות" [2]; הגדרת מלת „התפשטות" של שפינוזה [3], קרוב להגדרת מושג „מקום" של קרשקש [4]. העקרים שקבע שפינוזה (בספרו .Tract. theol. pol), לקוחים ברובם מספרו של קרשקש [5]. מלבד זה נכר הרבה פעמים מתוך דברי שפינוזה, שהוא מתכון בהם לדעות חכמי ישראל, אפילו בשעה שאיננו מזכירם בפירוש [6]. כך מאמינים חוקרים שונים למצא דברים בספרי שפינוזה המזכירים במדה ידועה את דברי המקובלים (אבל הרחיקו לפעמים ללכת בדבר זה). מאמרו של שפינוזה „כל מה שיש בעולם שוכן בקרב האלוה" [7], הוא מאמר הזוהר: „אהיה דא כללא דכולא" [8]; דברי שפינוזה: „בלעדי האלוה לא יהיה ולא ידומה שום עצם" [9], דומים לדברי הזוהר: „כלא ביה מתדבקן והוא מתדבק בכולא" [10] (?); תמצית דברי שפינוזה: „כל אישי... אי אפשר לו להָוָעד לישות ופעולה אלא על ידי סבת נמצא אחר... גם הנמצא הזה אי אפשר לו להמצא ולהָוָעד לפעולה זולתי על ידי נמצא אחר.,. וככה סובב הולך עד אין

---

1) איתיקה ח"א, בביאור ללמוד י"ז.

2) מלחמות ה' מאמר ו', ועיין מ. יואל: „Zur Genesis" etc S. 39 הערה ב', ראוי לציין שלפעמים השתמשו גם המקובלים בלמודי ההנדסה לתכלית הסברת עניני אלהות. ר"י אבן־לטיף מבאר ענין יחס האלהים לעולמו כיחס „הנקודה אל הקו והקו אל השטח" ... (גנזי המלך).

3) איתיקה, ח"ב, למוד ב'.

4) מ. יואל: „Creska's Religionsphilosophie etc." S. 22-24.

5) אור אדני, מאמר ב' כלל א' ג'. ועיין במאמרו של ה. גימרק „קרשקש ושפינוזה" (העתיד ספר ב').

6) עיין מ. יואל: „Creska's Religionsphil. etc." 71-73. גם פרידנטל כותב, שיותר ממה ששפינוזה מזכיר את ספר המורה של הרמב"ם, הוא משתמש בו מבלי להזכיר את שמו: „Er (Spinoza) benutzt ihn noch häufiger als er ihn nennt" („Spinoza"I., 33).

7) איתיקה, למוד ט"ו.

8) ויקרא, ס"ח ע"ב.

9) איתיקה, למוד י"ד.

10) ויקרא, רפ"ח ע"א,

הדברים, ומי שאינו במדרגה זו רואה הדברים נפרדים מאתו יתברך"[1].

„התחלת עבודת השם יתברך היא, שבכל דבר ארצי וגשמי יראה האדם האלהות השורה בו ומהוה אותו"[2].

„אלהים בגימטריא הטבע"[3].

„הטבע הוא השכינה"[4].

„אל נקרא הטבע"[5].

„הקדוש ברוך הוא נמצא בכל דבר"[6].

---

1) מתלמידי הריב"ש.

2) אור החכמה.

3) מגיד מישרים. המאמר הזה נמצא גם בהרבה מקומות אחרים בספרי המקובלים והחסידים, עיין לדוגמא: כתר שם טוב, ח"א; תולדות יעקב יוסף, יתרו; לקוטי רמ"ל, וארא וכיו"ב ראוי להעיר שלפעמים השתמשו החסידים במאמר „אלהים והטבע" לא על דרך פילוסופי כלל. בעל נועם אלימלך כותב: „מתחילה צריך האדם לשבר כח התאוה המוטבע בו מדרך הטבע, כגון אכילה ושתיה וכיוצא בהם, ועל ידי זה הוא משבר כח אלהים אחרים, דאלהים בגימטריא הטבע" (לך, בתחלתה).

במאמר „השם יתברך והטבע והשם יתברך הכל אחד", השתמש גם אחד מגדולי הרבנים בזמנו, ר' דוד ניטו מלונדון, ובדרשתו שדרש בבית המדרש (שנת תס"ה = 1705), הזכיר בין יתר דבריו גם את המאמר הזה, והוא שעורר עליו קטרוג גדול מצד ראשי העדה שם, ופנו בקובלנא על הדורש להגאון ר' צבי אשכנזי, בעל חכם־צבי, שהיה בעת ההיא אב"ד באמשטרדם, והוא אחרי ששמע את התנצלותו של ר' דוד ניטו השיב בין יתר דבריו להקובלים לפניו, ש„דברי החכם ניטו הם דברי הכוזרי ודעתו דעת קדושים" (עיין שו"ת חכם־צבי סי' י"ח). מלבד זה חבר ר"ד ניטו בשנה שלפניה ספר מיוחד בלשון איטלקית על דבר ההשגחה והטבע, בשם „Divina providencia etc.", נדפס בלונדון בשנת תס"ד = 1704, וגם בשבילו חשדוהו בני קהלתו שמינות נזרקה בו ודעותיו הן פנטיאיסתיות, מה שאין כל פלא בשימנו אל לב, שהמאורע הזה אירע כ"ז שנים אחרי מות שפינוזה, שדעותיו הטילו סער גדול מאד בין כל החרדים בעלי אמונות שונות.

על פי דבריו של הרב במקום אחד (לקוטי תורה, ראה), הבין גם הוא את ענין הטבע במדה ידועה באותו האופן של ר' דוד ניטו, וכותב ש„מענין הטבע עיין בשו"ת חכם־צבי סי' י"ח, קרוב למה שכתבתי".

4) תולדות יעקב יוסף.

5) עיין למעלה (עמ' 74) על דבר ההבדל שבין אלהים והויה אצל המקובלים.

6) מדרש פינחס.

אחרי הדברים האלה, המראים בבירור, ששפינוזה לקח לפעמים את דעותיו מתוך ספרי חוקרי ישראל וספרי המקובלים שקדמוהו, לא יפלא עוד הדבר, אם ימצאו בספרי המקובלים המאוחרים, וביחוד בספרי תלמידי הבעש"ט, מאמרים שיש להם דמיון עם מאמריו של שפינוזה, אף על פי שכמעט ברור לנו שהם לא ידעו דבר ממציאות פילוסוף כזה. סבת הדמיון היא המקור המשותף שהיה לשפינוזה ולהמקובלים, כפי שהראינו.

לדוגמא נביא פה מאמרים אחדים מספריהם:

„בחינת אֵל היא בחינת עולם ובחינת עולם היא בחינת אֵל" [1].

„כל העולמות כלם וכל מה שיש בהם, כל המורגש והמוטבע והמושכל. שהם נראים ונדמים לנו שהם דברים חוצה לו יתברך ונפרדים ממנו אינם בעצמותם כלום, ותלויים רק ברוח פיו יתברך והוא והם הכל אחד" [2].

„כל דבר גשמי הכל מיד ה' השוכן בתוכם ממש, ובלתו אין שום הומר וצורה... כלם פגרים מתים בלתי נמצאים כלל בלא הויתו" [3].

„אין לך שום דבר נפרד ממנו ומלכותו בכל משלה, והכל אחדות אחד, כהדין קמצא דלבושא מניה וביה" [4].

„כל ההסתדרות היא רק אחיזת עינים, אבל בעצם הכל הוא עצם מעצמותו יתברך" [5].

„כל מה שנראה ומושג מטעם וריח וְנֹגַן אינו מצד הגשמים, שהם רק כלים להגביל הרוחניות השופעת בהם, והעיקר הוא היות הבורא יתברך, שנמשכת בהם, וכל מי שהוא מושקע ומוטרד בדבקות הבורא יתברך, אינו רואה שום דבר זולתו יתברך איך הוא המעלים ומכסה ומסתיר את העולם הזה מפניהם" [6].

„מי שחושב ודבוק בהשם יתברך באמת, רואה בכל עניני העולם רק כחו וגדולתו של יוצר בראשית, שמחיה ומהוה כל

---

1) בשם הבעש"ט.
2) בשם הג"ר.
3) פרי הארץ,
4) תולדות יעקב יוסף.
5) פורת יוסף.
6) דברת שלמה.

פרק חמישי.

ידיעה ובחירה.

עקבות החקירה על דבר ידיעה ובחירה במשנה ובגמרא, גדולי חוקרי ישראל עוסקים בחקירה זו. רוב בעלי הסוד נמנעים מלעסוק בה, ומעוטם פוטרים אותה בדברים קצרים. דוגמאות מספריהם. דרכו של הרב בידיעה ובחירה. שתי בחינות בידיעה האלהית, בחינה עליונה ותחתונה, או בחינה מקפת ובחינה פנימית. ההבדל שבין שתי בחינות אלו.

כשנתבשל רעיון האדם לעיון ולמחקר, והמחשבה החלה להרגיש צורך במזון רוחני, התחילו בני האדם לחטט בין סודות שמבראשית, לנקר בשאלות מעין „מה למעלה", ובתוכן גם בשאלת „ידיעה ובחירה"[1], וזה אלפי שנים שהשאלה הזאת אינה פוסקת מעל שלחן החוקרים, והם עמלים בהתרתה, כל אחד על פי דרכו[2]. גם גדולי חוקרי האומה הישראלית הרבו להתעסק בחקירה זו, והתעמקו בה בכובד־ראש. כי מלבד רוב ערכה בתור חלק חשוב מהחקירה האלהית בכלל, עוד ערך מיוחד לה ביחוסה לעקרי הדת. עקבות החקירה הזאת בספרות ישראל, אנו פוגשים בפעם הראשונה במאמרו של ר' עקיבא: „הכל צפוי והרשות נתונה"[3]. אבל אין כל ספק בדבר, שהמאמר הזה הוא אך הד הדעות שהתרקמו במוחם של בעלי העיון עוד בזמן קדום הרבה לזמנו של רבי עקיבא, ורק מפני סבות שונות לא נתגלמו בכתב עד זמנו. אולם למרות השתדלותם של גדולי הדעת, למצא התרה נכונה לשאלה זו ולסלק את הסתירה שבין הידיעה האלהית ובין הבחירה החפשית של האדם, לא עלה הדבר הזה בידם באותה מדה, שעלה להם זה לפעמים בבירור שאלות וחקירות אחרות. אמת, שחכמי התלמוד לא נכנסו בעיונים לפשר בין שני מושגים אלו, בין הידיעה

---

1) בעל הכוזרי קורא לידיעה ובחירה גזרה ובחירה, ובעל חובות הלבבות — הכרח וצדק.

2) עוד אריסטו מדבר על דבר ענין ידיעה ובחירה (ס' המדות מאמר ג' פ"ה).

3) אבות פרק ג'. לדעת הרמב"ם יכיל המאמר הזה ענינים חשובים ביותר, ו„כולל דברים גדולים מאד" (פירוש המשניות במקומו).

„כל העולם הוא הקדוש ברוך הוא בעצמו"[1].

„בלא אלהותו אין להדברים שום חיות וקיום כלל"[2]

„כשאדם מסתכל (מתבונן) בדבר, יודע שהוא באמת אין ואפס בלתי אלהותו יתברך השרוי בתוכו, דהיינו כח הפועל בנפעל, וזולתו הוא אפס"[3].

---

1) מדרש פינחס, בדברי ר' פנחס אלה אין להכנים רעיון פילוסופי, וקרוב בעיני שבע"ל מדרש פינחס לא התכון במאמרו זה למה שהתכונו בעלי העיון שבין טובי המקובלים והחסידים במאמריהם הדומים לו, מפני שבמקום אחר הוא כותב: „התפלה היא עצמות אלהים ממש" (דף ז' ע"ב, ורשה תרל"ו). בכל אופן נראה שמאמרים מעין אלו המנויים כאן, היו מתהלכים בין החסידים וכל אחד השתמש בהם על פי הלך רוחו ודעותיו.

2) לקוטי מהר"ן.

3) מגיד דבריו ליעקב.

„המאמין צריך שיאמין בענין ידיעה ובחירה ולהודות בשתיהן"[1].

„השגת קיום ידיעה ובחירה ביחד, הוא דבר נמנע מהשגה אנושית, אפילו מחכם היותר גדול, כי אינה נכנסת בגדר השגה אנושית, אבל אנחנו חייבים להאמין בדרך אמונה בלבד ששתיהן, ר"ל הידיעה והבחירה, הן אמת גמור, ברור ומוחלט"[2].

„כמה חכמות עמוקות, שאין יכולת במות האנושי להבין על בריו. כמו כמה וכמה מבוכות שאנו נבוכים בידיעה ובחירה, שאין מוחו של אנושי יכול להבין את הידיעה הזאת"[3].

„אין השגה בשכל שום נברא לדעת מחשבת בוראו איך יתכן הבחירה והידיעה והיו תואמים... ובענין זה נלאו כל הלבבות מחקור לדעת זאת, ואין מי שישיג סוד הזה זולתי היודע הכל"[4].

עוד מאמרים רבים נמצאים בספרי החסידים, המורים, שהחקירה בדבר ידיעה ובחירה לא נכנסה כלל בחוג מחקרם וסלקוה לצדדין בכל פעם שנזדמן להם להפגש אתה, מפני שלא יכלו למצא בה דרך נכונה[5], אבל הרב, שהחקירה באלהות היתה משאת נפשו, אינו נרתע לאחוריו גם מפני חקירה זו, ומרבה לעסוק בה ולהתעמק בפרטיה, ומשתדל להסבירה ולהטעימה.

אופן הסברת הרב את ענין הידיעה והבחירה הוא כאופן הסברתו את ענין הצמצום, היינו, על ידי מקיף וסובב (עיין למעלה פרק ג'), אבל כל עיקר חדושו בענין זה

לעמוד על סוף החקירה הזאת (Buckle, „Ges. d. Civ in England" I, 11, Leipzig 1881).

1) צוואת הריב"ש.

2) עמוד העבודה, סי' י"ב.

3) לקוטי מהר"ן, ד"ה: עתיקא טמיר.

4) עבודת ישראל, וישב, מצורע.

ראוי להעיר, שבעל עבודת ישראל בפירושו ל„אבות" (שם, בסופו), משמיט את כל המשנה (פ"ג, משנה י"ט), שיש בה רמז לענין „ידיעה ובחירה", ואינו מזכירה כלל.

5) ר' דוב בָר ממיזריטש, ר' יעקב יוסף הכהן, ר' מנחם מנדל מויטבסק נוגעים בענין זה בדרך אגב, אבל מרפרפים עליו מלמעלה; ור' יעקב יצחק מלובלין, ר' אלימלך מליזינסק וכיוצא באלו אינם מדברים בזה כלל.

והבחירה המתנגדים זה לזה, והסתפקו בעיקר באמונה בלבד, האמינו שמעשי האדם ברשותו והאמינו ש„אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה"[1], כי האמונה לא תדע כל סתירה. אולם אף טובי החוקרים, שעסקו כל ימיהם בחקירה האלהית כרס"ג, ראב"ע, ר"י הלוי, רמב"ם, רלב"ג, קרשקש וכיוצא באלו, ושהרבו להעמיק בחקירה זו והשתדלו לכלך את הקושי שבה, גם הם לא יכלו לעמוד על סופה[2], והיו ביניהם שהודו, אחרי שכרכרו בה כמה כרכורים, ש„אין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בריו"[3], ו„שאין להנברא להשיג ידיעתו והשנחתו"[4]. גם הזוהר פונה בתשומת־לב לחקירה זו, אבל אינו נותן לה פתרון ברור[5]. ובתקופות האחרונות משכו גם רוב בעלי המחקר שבין החסידים, את ידיהם מחקירה זו למרות שרגילים להכנים את עצמם לפעמים בחקירות דקות ביותר בעניניהאלהות, ומאמינים לפתור בחקירתם הרבה חדות שמבראשית, מפני שמצאו שאין בכח השכל האנושי להשיגה על בריה, ואין דרך אחרת בזה אלא דרך האמונה בלבד[6].

---

1) חולין ז'. ועיין דו"ד ח"א עמוד 209.

2) עיין בס' האמונות והדעות מאמר רביעי פ"ד. יסוד מורא שער ז'. כוזרי מאמר ה'. אור ה', מאמר ב', כלל ב' פ"ה. מלחמות ה' מאמר ג'. ועיין מ. יואל „Levi ben Gerson als Religionsphilosoph" 54-60. וראה ישל"ה בהקדמתו.

3) יד החזקה הל' תשובה פ"ה. ועיין מורה־נבוכים ח"ג פרק י"ט, כ'.

4) עקרים פרק כ"א. בעל העקרים כותב על דבר הרלב"ג וקרשקש: „לא די שלא יצאו מידי ספקם הכולל (בענין ידיעה ובחירה), אלא שלא הועילו כלל לישב הדברים" (פרק י"ט).

5) עיין זוהר בראשית כ"ג, ויקרא ע"א ובמקומות אחרים שם. גם ר"י אייבשיץ משתדל ליישב את הסתירה שבין ידיעה ובחירה על דרך הקבלה באופנים שונים (שם עולם עמ' 102, 103).

על דבר הבדל הדעות בחקירה זו בין גדולי חוקרי האומות, עיין לדוגמא: Ritter, „Ges. d. alten Philosophie" IV 143; Tennemann, „Ges d. Phil." IV 301-304. וראה במכתביו של שפינוזה, מכתב כ"ב, ל"ד. בין הפילוסופים המפורסמים ביותר שהרבו לעסוק בחקירה זו בתקופה האחרונה, ראוי להזכיר ביחוד את קנט, שענין ידיעה ובחירה תופס מקום חשוב בספריו (עיין לדוגמא „Kritik d. prak. Vernunft" IV. 128, „Kritik d. reinen Vernunft" I, 339).

6) גם המצויינים שבין חוקרי אירופה באו פעם אחת לידי הסכמה, שאין

ובכגנון קרוב יותר לסגנונם של בעלי הסוד: „ענין ידיעה ובחירה, שהקב״ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה יודע שזה יהיה צדיק או רשע, ואף על פי כן אין ידיעה זו מכרחת הבחירה... הענין כי הידיעה היא בדעת עליון, שהוא בחינת הכתר, מחשבה הקדומה שהוא מאיר רק בבחינת מקיף, ועל כן אין האדם מתפעל ממנה להיות מכרחת מעשיו, מה שאין כן מבחינת המדות, שמהם נמשך ההשפעה בפנימיות להאדם... כי הידיעה מה שהקב״ה יודע שזה יהיה צדיק או רשע, היא בבחינת גבוה מאד, שלמעלה מהשתלשלות ונקרא אור כללי, שכולל כל השתלשלות העולמות במחשבה אחת, ולא נמשך כלל משם ההמשכה בפנימיות... ולכן אין ידיעה זו מכרחת הבחירה כלל, כי אם הרשות נתונה לכל אדם. שכן יסד הקדוש ברוך הוא עולמו, להיות דעת עליון בלתי מאיר כלל בבחינת פנימיות, כדי שלא יכריח הבחירה״[1], ו„הבחירה והיכולת נתונה לכל אדם להיות סור מרע בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה, וגם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו תאוה גשמית יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה לגמרי, באמרו ללבו אינני רוצה להיות רשע אפילו שעה אחת״[2].

אבל פעמים שהסתירה שבין הידיעה והבחירה עצמה משמשת להרב כהנחה שהידיעה לחוד והבחירה לחוד, ואין הידיעה משפיעה שום השפעה על הבחירה של האדם. „תדע שכן, — כותב הרב במקום אחד — שהידיעה שבדעת העליון לא נמשך מזה התפעלות, הוא מענין ידיעה ובחירה, שאין הידיעה שהשם יתברך יודע שזה יהיה צדיק או רשע מכרחת את הבחירה,

---

1) לקוטי תורה, במדבר, ד״ה: מי גילה לבני.

כשם שהרב מסביר את ענין הידיעה של הבורא על דרך מקיף, לסלק באופן זה את הסתירה שבין הידיעה והבחירה, כך הוא משתדל לבאר על ידי הסברה זו את הנגוד שבנפש האדם ביחס לאמונה באלהות. אנו רואים — כותב הרב — „גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא, הרי מאמין ביכולת רבונו־של־עולם, ועל כל זה הוא עובר רצונו יתברך? והיינו מפני שהאמונה אצלו בבחינת ריחוק ובבחינת מקיף בלבד... והיא בחינת אור מקיף על המדות דאצילות, עד שאינם מתפעלים ממנו כלל. ולפי שהוא בחינת סובב ומקיף, על כן אינו מאיר בגילוי כל כך״ (לקוטי תורה ואתחנן, ד״ה: דע את אלקי אביך).

2) תניא פרק י״ד, ל׳.

אינו הפעם אלא בדרך הסברת הדברים בלבד, שבזה לא קדמוהו לא רבותיו ולא חביריו, אבל בעצם החקירה כמעט שלא חדש כלום, כי מה שלא עלה כל צרכו ביד כל גדולי החוקרים, שהחקירה היתה אומנותם, קשה שיעלה ביד חוקר כהרב, שהחקירה לא היתה אצלו סוף סוף עיקר.

הרב, ככל שלומי אמוני ישראל שבין החוקרים, לא יכול להציב גבול לידיעה האלהית, בכדי לתת מקום באופן זה להבחירה האנושית; הידיעה השלמה והמוחלטת של אלהים מוכרחת, ובטול מקצתה הוא בטול כולה, אולם הוא מוצא את ידיעת השם על שני פנים, או עתי בחינות, בחינה עליונה ובחינה תחתונה, או בחינה „פנימית" ובחינה „מקפת". לפי הרב „עצמותו ודעתו של הבורא הכל אחד", וכמו שאין לעצמות האלהית כל גבול ותכלית, כך אין גבול ותכלית לידיעתו, אלא בכדי לתת מקום לגמול ועונש גזרה חכמתו העליונה, שתהיה הבחירה החפשית נתונה לכל אדם, ושכל אחד יהיה האדון על רצונו ועל מעשיו. לתכלית זו צמצם הבורא כביכול את ידיעתו, והסתיר אורה לבל תחדור אל תוך נפש האדם אלא תקיף עליה מלמעלה, למנוע באופן זה את השפעתה על מעשי בני האדם[1].

„יש שתי בחינות בדעת, דעת עליון ודעת תחתון, דעת עליון היא בחינת „מקיף" ו„סובב כל עלמין", היינו, כי יש בחינת דעת שיודע ורואה הכל, רק שהדעת הוא בבחינת מקיף, דהיינו, שאינו מתפשט בהמדות, להיות התפעלות מהדבר שהוא יודע או רואה, וכענין שנאמר לא הביט און ביעקב, שאין הפירוש שלא הביט כלל, אלא... שאין ראיתו הרע עושה רושם והתפעלות כלל... וידיעה זו היא במקום גבוה מאד, בחינת דעת עליון, ולהיות דעת זה בחינת מקיף, אינו מכריח את הבחירה, שאין האדם מתפעל מזה"[2]. או במלים אחרות

---

1) גם ר"ח קרשקש מתעסק בעיקר בחקירה זו, בכדי לקיים אמונת השכר והעונש, כי „הגמול והעונש אינן נופלות אלא בפעולות האדם הרצוניות, אבל בפעולות המוכרחות לא יתכן בהם גמול ועונש" (אור ה', מאמ' ב', כלל ה' פ"א). ועיין בזוהר בהשיחה שבין רבי שמעון וחבריו על דבר תכלית בריאת „יצרא טבא ובישא, ועונשא לרשיעיא ואגרא לצדיקיא" (בראשית כ"ג).

2) תורה אור, וירא.

פרק ששי.

הנפש ופעולותיה.

הנפש ותכלית פעולותיה. האמצעים לשלמותה. כחות הנפש. הנפש הבהמית והנפש האלהית. מדרגות הנפש ובחינות ה׳, מהן תוצאות המוח ומהן תוצאות הלב. מקום מציאות הנפשות והמלחמה שביניהן. השפעת הגוף על הנפש, אמצעים להחליש השפעתה.

בשימת־לב מיוחדת פונה הרב להחקירה החשובה על דבר הנפש וכחותיה, שהיא פרק נכבד בספר תולדות אדם, ונותן לה מקום רחב בספריו הרבים, וביחוד בספרו המעולה תניא, שמקדיש לה י״ג פרקים שלמים מיד בתחלתו. נראין הדברים, שחקירה זו העסיקה את הרב ביותר, כשם שהעסיקה רבים מטובי המקובלים, לפיכך משתדל לתת לה צורה של שיטה מסודרת פחות או יותר, בכדי לעשותה נוחה ורצויה לנפש הקורא, דבר שאין אנחנו מוצאים תמיד בשאר חקירותיו. וזה שפוטר אותנו מהטעמות יתרות, בשביל להעמיד את הקורא על סוף דעתו של הרב, למה שאנו זקוקים לפעמים בשעה שאין דבריו מבוררים כל צרכם, ואנחנו מוסרים את דבריו כפי שהם בלשונו, סגנונו וסידורו. אכן עד כמה הצליח הרב בחקירה זו, זאת יראה הקורא ממה שיבא לפניו.

שיטתו של הרב על דבר הנפש, מורכבת, כמו שיטתו בענינים עיוניים אחרים בכלל, מחלקים שונים, מפילוסופיה, קבלה ומיטאפיזיקה. אולם קטן החלק הראשון מאד לעומת יתר החלקים — דבר שאנו מוצאים במדה גדולה יותר אצל רבים מגדולי המקובלים, שרגילים לְתַבֵּל את למודיהם בתבלין של פילוסופיה, שמסתפקים בתורתם על דבר הנפש כמעט במיטאפיזיקה בלבד[1].

הרב הוקר על דבר כחות הנפש ותכלית פעולתם, ומרמז

---

1) הרב נשען בעיקר חקירה זו על האר״י ורח״ו, ומביאם כמה פעמים בהמשך דבריו (עיין לדוגמא בשבעה פרקים הראשונים שבתניא המכילים עיקר החקירה על דבר הנפש).

על דבר השקפת הזוהר על נשמת האדם, עיין לדוגמא שמות קמ״ב.

ואיך הוא? אלא שלפי שידיעה זו, שהשם יתברך יודע הכל מקודם אשר נעשה, זהו בבחינת דעת עליון"[1] Petitio principii!.

---

1) תורה אור, וירא.

ראוי לציין, שר' אביגדור בהדילטוריא שלו על הרב, משתדל להוכיח שלפי למודי החסידים, לא יתכן כל בחירה חפשית לאדם (עיין חלק א', עמוד 176).

הנפש – הכרה אַ־פוסטריורית, מן המאוחר אל המוקדם – על פי הצורות השונות והגוונים השונים שכחות נפש האדם מקבלים לעתים ידועות ובמקרים ידועים, יצא לו שהתרגשות והתפעלות הנפש אינה שוה תמיד בכל אדם ובכל שעה: „כחות הנפש מתפשטות מדרגות רבות ומתפעלות מההתפשטות שלה, אבל אין ההתפעלות שוה, שהרי כשמספרים לפני האדם ספורי מעשיות ממלחמות מתפעל קצת, שיש לו נחת־רוח מן הספורים ההם, אבל לא מתכליתם, שאינו נוגע לו אם המעשה כך או כך, אבל בדבר הנוגע לו מתפעל יותר מדבר והפוכו. ויש בדבר הנוגע לאדם מדרגות רבות עד שיש דבר שנוגע עד מיצוי הנפש ממש בתכלית נקודת הלב"[1] וכיוצא באלו. כמו כן ה„נגודים" והתהפוכות הנראים במעשי יום יום של בני האדם, הביאוהו לידי החלטה, ששני מקורות נבדלים נמצאים בתוך רוחו של כל איש ואיש, או ש„שתי נפשות" נבדלות טבועות בו, ומתוכן מִפַּכּוֹת כל המדות שבו, בין הרעות ובין הטובות. המדות הטובות מוצאן ממקור הטוב, והרעות ממקור הרע[2], או בלשונו: „לכל איש מישראל, אחד צדיק ואחד רשע, יש שתי נפשות, נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא, שממנה באות כל המדות הרעות... ונפש השנית חלק אלוה ממעל", שממנה באות כל המדות הטובות[3]. וכדרך בעלי הסוד, שמחלקים את כחות הנפש לשלשה סוגים, זה למעלה מזה, ונותנים לכל אחד שֵׁם בפני עצמו, כן מוצא גם הרב שלש בחינות בנפש, וקורא שֵׁם לכל אחת מהן, כשם שקוראין להן המקובלים. „תלת שמהון אקרי נשמתא דבר נש – כותב הזוהר – נ פ ש, ר ו ח א ו נ ש מ ת א, וכלהו כלילן דא בדא... וכלהו קשורא חד"[4], וגם על פי הרב כלולה כל נפש מ נ פ ש, ר ו ח ו נ ש מ ה[5]. כל מין משלשה

---

1) ל ק ו ט י ת ו ר ה ואתחנן, ד"ה: והנה השתלשלות זו היא באצילות.

2) עיקר הדעה הזאת מצא הרב גם אצל רח"ו (שער הקדושה ח"א, שמזכירו ב ל ק ו ט י ת ו ר ה, תצא), אבל הוא הרחיבה והסבירה על פי דרכו.

3) ת נ י א פרק א' ב'; ס י ד ו ר, שער התפלה ד"ה: ושורש ענין אריתי. דברים אלו הולכים ונשנים בספריו של הרב במקומות שונים, אבל לפעמים בסגנון כבד של בעלי המסתורין עמקי השפה, עד שקשה לפעמים להמעיין, שאינו בקי כל צרכו בטיב הטירמינולוגיה של בעל הסוד, לעמוד על סוף דעתו בענין זה (עיין לדוגמא ל ק ו ט י ת ו ר ה ויקרא ד"ה: אדם כי יקריב).

4) שמות, קמ"א ע"ב.

5) על שלש בחינות אלו שבנפש הוסיפו מקובלים שונים, וגם קצת

על האמצעים הדרושים לתקון הנפש ושכלולה, אבל תחת שרוב החוקרים משתדלים להתחקות על שרשי עצמיותה של הנפש, כרס"ג, רשב"ג, רמב"ם, קרשקש וכיוצא באלו, וחותרים לדעת את מהות הנשמה שבגוף, מרפרף הרב על חקירה זו מלמעלה, ומצמצם את חוג עיונו רק על פעולות הנפש ותוצאותיהן בלבד. הרב מוצא שמהות הנפש הוא חידת עולמים, סוד מסודות בראשית, שאין בני האדם מסוגלים להבינם ולהשיגם, „והאדם מחמת חומר הגוף הגשמי, אינו יכול להשיג מהות הרוחניות המלובש בו ממש, דהיינו (מהות) הנפש, אלא מרגיש מציאותה... וזהו הנקרא השגת המציאות, ולא השגת המהות בלשון הפלוסופים"[1]. רק זה ברור להרב שהנפש כחלק אלוה ממעל, אינה עלולה לשנויים ותמורות, ומשתנים רק הכחות הנאצלים ממנה, שעל ידיהם תתגלינה פעולותיה, ורק בסבת הקשור והחבור המתמיד שבין הנפש וכחותיה, נראה לנו הכל כעצמיות הנפש ממש, ואין אנו מבחינים שוב בין אבות ובין תולדות. או בלשונו של הרב: „עיקר מהות הנשמה ועצמותה הוא בלי שנוי, והשנויים הם מצד השנויים בכחות הנפש בלבד"[2], ו„הנפש מצד עצמה היא אור פשוט בלי התחלקות שכל ומדות... והשכל והמדות של הנפש הן כלי הנפש, ועל ידן פועלת הנפש כגרזן ביד החוצב בו, לאהוב במדת האהבה ולהשכיל בחכמה, שכל זה וכיוצא בזה היא רק פעולת הנפש והתפשטותה, אבל הנפש מצד עצמה, היא למעלה מכל הבחינות הללו, ואינה בעלת שנויים כלל, והשכל והמדות אינן רק הארת הנפש וכחותיה, המתפשטות בגוף ואינן עצמיות הנפש ומהותה" „ומפני שהנפש מתאחד עם הגוף, נראה כאלו היה עצמותה ומהותה ממש"[3].

מתוך פעולות הנפש יבא הרב לידי הכרת כחות

---

1) לקוטי תורה, ואתחנן ד"ה: להבין בתוספות ביאור.

2) שם במדבר בתחלתו.

3) תורה אור, וירא בתחלתו.

ראוי לציין, שגם הסופרים המודרנים בדברם על דבר כחות הנפש, משתמשים לפעמים בסגנון דומה לסגנונו של הרב. ל. פיליפזון כותב: „Die Seele ist ein einheitliches Wesen.,. sie ist nicht zusammengesetzt, sie ist einheitlich und einfach. Aber ihre Tätigkeit in ihrer Verschiedenheit nennt man Kräfte oder Vermögen" („Geschichtliche Abhandlungen", I, 181).

וְשֵׂכֶל המולידן הנחלק לשלש, שהן חכמה בינה ודעת או מעשה דבור ומחשבה, אשר לא לה׳ המה ולרצונו ולעבודתו, ושאינן צד הקדושה״[1]. למציאות שתי נפשות אלו מיחד הרב שני מקומות נבדלים, הנפש הבהמית משכנה בלב, במרכז האברים הגסים, מקור כל הנטיות הטבעיות, והנפש האלהית במוח, מקום המחשבה והדעת, והמות הוא משפיע על הלב. „מקום משכן נפש הבהמית בכל איש ישראל הוא בלב, בחלל שמאלי ולכן כל התאוות והתפארות וכעס ודומיהן הן בלב ומהלב הן מתפשטות בכל הגוף, וגם עולה להמוח שבראש״[2], „אך מקום משכן נפש האלהית הוא במוחין שבראש, ומשם מתפשטת לכל האברים, וגם בלב בחלל הימני...[3] שעל ידי זה מתלהבת אהבת ה׳ כרשפי שלהבת בלב משכילים, ומתבוננים בדעתם אשר במוחם, בדברים המעוררים את האהבה, וכן שמחת לבם בתפארת ה׳ והדר גאונו, כאשר עיני החכם אשר בראשו בכח חכמתו ובינתו, מסתכלים ביקרא דמלכא ותפארת גדולתו עד אין חקר ואין סוף ותכלית״[4].

והרב מבאר דרך השתלשלותן של שתי נפשות אלו וסבת ההבדל שביניהן.

„נפש החיונית והבהמית נשתלשלה על ידי אמצעים רבים בהשתלשלות ממדרגה למדרגה ומעילה לעלול בהסתרים וצמצומים רבים עד שנתלבשה בגוף האדם בשר ודם, ומחמת רבוי ההסתרים והצמצומים המכסים ומעלימים אור אין־סוף יכול האדם לבא לידי חטא. אבל „נפש השנית הנקראת נפש אלהות חלק אלוה ממעל היא הבאה לאדם בלי אמצעים כלל.. ולכן תמיד היא מיוחדת במאצילה בתכלית היחוד, ומצדה לא היה באפשריות האדם לחטוא כלל ולהיות מעוברי עברה זולת שהנפש הבהמית

---

1) תניא, פרק ו׳.

2) שם, פרק ט׳. לדעת החסידים טעמם של חז״ל „חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה וכו׳ כי כן טבע חומר גוף האדם למנעו מלחשוב מחשבות ברצון מלא ושלם״ (נועם אלימלך, וירא).

3) החלל הימני שבלב פנוי, לדעת המקובלים, מן המדות הרעות, ומוצאים לזה סמך במקרא „לב חכם לימינו״ „רוחא דימינא — כותב הזוהר — אתקרי נשמתא קדישא, ורוחא דשמאלא — נפש חיה״ (ויקרא מ״ח). גם הרב מביא את הפסוק הזה.

4) תניא פרק ט׳.

מיני הנפש אלו מחלק הרב שוב לעשר מדרגות, שלש שמייחסן להמוח ושבע להלב. „כל בחינה ומדרגה משלש אלו, נפש רוח ונשמה, כלולה מעשר בחינות, כנגד עשר ספירות עליונות, הנחלקות לשתים: חכמה, בינה ודעת, חסד, גבורה, תפארת וכו׳ (כלומר:) לשכל ומדות"[1]. ומוצא שלתכלית השתלמות הנפש, דרוש זכוך המוח, תקון הגוף, וזקוק המעשה והפעולה, או בלשון המקובלים: תקון ה„מחשבה הדבור והמעשה". „וכשאדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות, ובדבור הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן, ובמחשבה הוא משיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ס התורה" זוכה לידי שלמות כזו[2]. וחשיבותן של שלש בחינות „מחשבה דבור ומעשה" שהזכרנו, אף על פי שאינן עצמות הנפש אלא כסויים ומקיפים שלה בלבד, מכל מקום גדולה חשיבותן ביותר, „ושלשה לבושים אלו מהתורה ומצותיה, אף שנקראים לבושים לנפש רות ונשמה, עם כל זה גדלה וגבהה מעלתם לאין קץ וסוף"[3].

כל הבחינות שמונה הרב בנפש האדם, נמצאות בכל אחת משתי הנפשות שבו, כן בנפש האלהית וכן בנפש הבהמית, אלא שמקבלות צורות נבדלות בכל אחת, מתאימות לתכונת הנפש. „נפש האלהית כלולה מעשר ספירות קדושות, ומתלבשות בשלשה לבושים קדושים, והנפש מסטרא אחרא כלולה מעשר כתרין דמסאבותא, שהן שבע מדות רעות,

---

מחוקרי ישראל עוד שתים, חיה, ויחידה (עיין פרדס רמונים לרמ"ק, האמונות והדעות לרס"ג מאמר ו׳ פ"ד. וראה בס׳ הקבלה לפרנק, עמוד 131). גם הרב מונה הרבה פעמים בין כחות הנפש שני כחות אלו. ומעלת „יחידה" שבנפש חשיבה אצל הרב ביותר, „ובחינת יחידה שבנפש, היא מדרגה גבוהה מאד" (לקוטי תורה ואתחנן). גם על פי החוקרים „יתחלקו כחות הנפשיות אל שלשה חלקים והם, מה שישתתף (שהשתתף) בו החי עם הצומח, והוא הכח הצמחי, ומה שהשתתף בו האדם עם שאר החיים, והוא הכח החיוני, ומה שנתייחד בו האדם, ויקרא הכח הדברי (כוזרי, מאמר ה׳ סי׳ י"ב). אח"כ יקראו לבחינות אלו: טבעית, חיונית ונפשית" (ח׳ פרקים להרמב"ם פ"א).

1) תניא פרק ג׳.

2) שם, פרק ד׳.

3) תניא פרק ד׳. במקום זה מזכיר הרב את דברי הרמב"ם, שכבר הביאם בפרק ב׳.

קל ביותר, ואם אינו עושה זאת, אות הוא שחביבים עליו חיי הוללות ופריצות שהגוף נהנה מהם, „ומי שהוא מתברך בלבבו לאמר: שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, כי טבעי גרמה לי, אין זו טענה, כי צריך לשנות את טבעו ולשבור תאוותו, לשבור תאוות הגוף וחומריותו, שלא יהא מונע ומעכב גילוי אור אין־סוף ב"ה וקדושתו ליבטל וליכלל וכו'"[1], („אף על פי שהיא מלאכה כבדה לשנות טבעו ורגילותו"[2]. ביחוד ראוי לבעלי הדעת ודקי־השכל, שיודעים לחשב שכר עברה כנגד הפסדה והפסד מצוה כנגד שכרה להרחיק את עצמם מן העברה, „כי מוחו ברשותו של אדם, ונקל לכל אדם להתבונן בו בכל אשר אך יחפוץ, וכשיתבונן בו בגדולת אין־סוף ממילא יוליד במוחו על כל פנים האהבה לה' ולדבקה בו בקיום מצותיו ותורתו"[3], ולהפך „כשיעמיק ויתבונן לראות עד היכן מגיע רעת ישותו וגסותו, יבטש את עצמו וישפיל נפשו כעפר"[4] „כי המות שליט בטבעו ותולדתו על חלל השמאלי שבלב, ועל פיו ועל כל האברים, שהם כלי המעשה, אם לא מי שהוא רשע באמת"[5]. „ואם אינו משבר תאותו ורוצה בטבעו כתולדתו, הרי טענתו זו טענת פושעי ישראל ממש"[6].

---

1) לקוטי תורה, דרושים לר"ה.
2) שם, שם.
3) תניא פרק י"ז.
4) לקוטי תורה, דרושים לר"ה.
5) תניא, פרק י"ז.
6) לקוטי תורה, דרושים לר"ה.

דעה זו בעיקרה היא דעת רוב חוקרי ישראל (עיין לדוגמא כוזרי מאמר ג' סי' ה'; האמונות והדעות מאמר ו' פ"ד, ועיין על דבר מהות הנפש אצל חכמי אומית העולם בס' תדות העולם לש. רובין פ"ר).

מלביש אותה ומכסה ומעלים מהביט באור אין־סוף ב"ה", אף על פי שבעצם כל „תכלית ירידת נפש אלהית בעולם היתה להפך, בכדי להתלבש בנפש החיונית הבהמית, להלחם אתה, לבררה ולהפריד הטוב מן הרע, רצונו שנפש אלהית תשתרר על החיונית הבהמית, להפוך כל מחשבותיה ומדותיה אשר לא לאלהים המה מרע לטוב"[1]. „ומלחמה תמידית בין שתי הנפשות, האלהית והבהמית, על דבר השלטן על הגוף והאברים, ו„בכל יום ויום היא מלחמה חדשה", „וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת, שכל אחד רוצה לכבשה ולמלוך עליה, דהיינו, להנהיג יושביה כרצונו, ושיהיו סרים למשמעתו בכל אשר יגזור עליהם, כך שתי הנפשות, האלהית והחיונית הבהמית שמהקליפה נלחמות זו עם זו על הגוף וכל אבריו, שהאלהות חפצה ורצונה שתהא היא לבדה המושלת עליו ומנהיגתו, וכל האברים יהיו סרים למשמעתה ובטלים אצלה לגמרי... אך נפש הבהמית שמהקליפה רצונה להתגבר עליה וינצחנה"[2], ו„המלחמה מצד הנפש האלהית היא קשה יותר, כי הנפש אשר היא ממדרגה התחתונה, הרי היא מלובשת מאד ומושרשת בטבע הבהמית, ומשוך אחרי צרכי גופו, וקשה לה ליפרד ממנו, והיא נמשכת אחר דברים גסים ועבים"[3], והיא מתפעלת יותר מתענוגים גשמיים ותאוות עולם הזה, מאשר מדברים דקים ורוחניים, עד שקשה לאדם להפרד מהם אפילו בשעה שמכיר ברשעו, ובכדי להשקיט את שאון רוחו ולהשבית את המית רגשי הנוחם, שמתעוררים לפעמים בקרב האדם אחר מעשה הרע, הוא תולה כל סרחונו בהגוף, וקובל עליו על שמכריחו לדבר עברה נגד חפצו ורצונו. „ואף אם לבבו יבין האמת, שהעולם שהוא תחת הזמן ומקום הוא כאין וכאפס ובטל באור אין־סוף, מכל מקום קשה לו לצאת ממאסר הגוף, ואומר מה אעשה שכך נוצרתי"[4]. אבל באמת אין זו התנצלות כלל, כי לאדם הכח והיכולת להתגבר על תאוותיו ונטיותיו הטבועות בו, לשעבד אותן תחתיו אם אך משתדל בכל חפצו ורוחו לעשות זאת, אף על פי שאין הדבר

1) לקוטי תורה, תצא: ד"ה: כי תהיין לאיש.
2) תניא פרק ט'.
3) לקוטי תורה, דרושים לר"ה, ד"ה: אך הנה כתיב לשארית נחלתו.
4) לקוטי תורה, דרושים לר"ה.

לצמצם מלהשפיע כל כך או שלא להשפיע כלל, ומדת הרחמים לרחם על מי ששייך לשון רחמנות עליו, והיא מדה ממוצעת בין גבורה לחסד, שהיא (מדת החסד) להשפיע לכל גם למי שלא שייך לשון רחמנות עליו כלל, מפני שאינו חסר כלום ואינו שרוי בצער כלל, ולפי שהיא מדה ממוצעת נקרא תפארת[1], כמו בגדי תפארת על דרך משל, שהוא בגד צבוע בגוונים הרבה מעורבים בו, בדרך שהיא תפארת ונוי"[2]. ועל דרך זו הוא מסביר ענין שאר המדות: חכמה, נצח הוד.

דרכו של הרב לחלק כל דבר לבחינות שונות, ומהן לבחינה טבעית ושכלית. גם כל מדה משבע מדות אלו, הוא מחלק לשני מינים, או „לשתי בחינות", לטבעיות ושכליות, הראשונות טבועות בבני אדם מלידה, והן נבלעות בדמו ומורכבות ביסודי גופו, מלפפות והולכות לפניו, ויוצאות אל הפועל באופן מיכני בלי שום השפעה מצד השכל והמחשבה, ובלי כל כונה ורצון מצד העושה אותה, רק מתוך נטיה עורת בלבד, והאחרונות מתחילות פעולתן עם התחלת פעולת המחשבה שבמוח, ובמדה שמתפתח באדם כח השכל, בה במדה מתפתחות בו המדות השכליות, וכל הגדול מחברו בשכלו וברוחב דעתו, גם מדותיו גדולות ממדות חבירו. מדות אלו תלויות הרבה פעמים ברצוננו והכרתו של האדם, והוא המושל עליהן.

„יש שני מיני מדות, האחד בחינת מדות טבעיות, שנולדות באדם מבטן אמו, כמו טבע הרחמנות או האכזריות אי מדת הקמצנות או הפזרנות וכיוצא, וכל אלה אינם מתהוים מן השכל והטעם כלל, אלא ממילא הם באים מצד טבע תולדותם, ואין השכל מאיר בהם כלל, אך הנה יש עוד בחינת מדות ונקראות מדות שכליות, דהיינו, שנולדות מן השכל וההתבוננות, כמו כאשר יתבונן באיזה דבר שהוא טוב על פי איזה טעם ושכל אז יולד בלבו התפעלות בלב, ואין ההתפעלות רק לפי ערך אופן השכל והטעם בלבד ולא באופן אחר"[3], „והמופת לזה הדבר אנו רואים בחוש שלפי שכלו יהולל איש, דהיינו, לפי

1) בלשון הזוהר נקראה מדה זו תפארת מפני „דכליל ברחמי וכליל בדינא" (ויקרא רצ"ב). גם על פי הגר"א היא תפארת „ההנהגה הממוצעת בין החסד והדין" (כללי חכמת האמת, פ"א).

2) אגרת הקודש, ד"ה: והנה כללות הי"ס.

3) סידור, שער התפילין ד"ה: וכולא אחיד קב"ה.

פרק שביעי.

מדות הנפש.

התחלקות המדות לכלליות ופרטיות. שתי בחינות במדות: מדות טבעיות ומדות שכליות, ההבדל שביניהן. אופן השפעת השכל על המדות. המדות למעלה מן השכל. עוד מדרגות במדות: מדרגת אתכפיא ומדרגת אתהפכא.

בפרק הקודם דברנו על דבר פעולות הנפש, עתה נדבר על דבר מדות הנפש.

מתוך דבריו של הרב אנו רואים, שהוא נותן ערך חשוב לתורת המדות והמוסר, לפיכך ראוי לשים לב לתורתו זו, לדעת השקפותיו על דבר יסוד המדות ומקורן, ולעמוד על אפין.

הרב מחלק את המדות לכלליות ופרטיות. מספר הראשונות שבע ולאחרונות אין שעור. הוא קורא שמות למדות כשמות שנתכנו בהם הספירות (כי „הספירות הן מדות", שיעור קומה סי' א'): חסד, גבורה, רחמים, תפארת וכיוצא באלו, ונותן טעם לכל שֵם ושֵם בפני עצמו. חסד זו מדת הסידות, לפעל ולעשות לפנים משורת הדין. גבורה היא היפך החסד, התגברות על מדה זו, שלא להתנהג על פיה. רחמים זו מדה ממוצעת בין הפזרנות הקיצונית ובין כבישת רגש של רחמנות בהחלט, ומדה זו היא מדה רצויה, ונקראת תפארת מפני שהיא תפארת לעושיה[1]. כי „המעשים טובים הם המעשים הממוצעים בין שתי קצוות"[2].

„המדות נחלקות בדרך כלל לשבע מדות — וכל פרטי המדות שבאדם באים מאחת משבע מדות אלו, — שהן שורש כל המדות וכללותן, שהן מדת החסד להשפיע בלי גבול, ומדת הגבורה

---

1) על פי המקובלים „נגזר המלה מדות על פי ד' דרכים. (לשון מדה כאומרו ובידו חבל המדה. הב' לשון לבוש, כענין מדו בד. הג' לשון שטחיות כאומרו ויתמודד על הילד, דהיינו נשתטח עליו. הד' לשון מכוונה אל דעות בני אדם, מדת הכעס, מדת הרחמנות וכיוצא" (רמ"ק, שיעור קומה, ערך מדות) והרמ"ק הולך ומבאר הכונה שבכל אחת מד' דרכים אלו.

2) שמונה פרקים להרמב"ם פרק ד'.

אופן הצווי עליו בלי תוספות ומגרעת כלל, וכך הוא ענין שליטת השכל שבמוח, שמאיר ובא בלב להנהיג ולצייר אופן התפעלות המדות, שיהיה אופן התפשטות שלהם והתגלותם רק כפי אופן שיעור התפעלות המדות שבמוח כך ולא כך, אף על פי שמצד עצם מהות המדות הטבעיים, יכולים להתפעל כפי טבעם היפך הסכם השכל והתפעלותו, אבל השכל יחייב זגוזר עליהם שיתפעלו ויתפשטו באופן כך וכך דוקא, כפי אופן ההתפעלות של השכל דוקא בלי תוספות ומגרעת כלל, שזהו ממש כאדם שמנהיג לזולתו שילך לכאן או לכאן, למקום ודרך שהוא רוצה לילך לשם יוליכנו"[1]. ובכלל אין המדות הטבעיות חשובות כל כך כשם שחשובות המדות הנובעות ממקור השכל, מפני שהראשונות אינן בנות קיימא, תחת שהאחרונות, שהשכל מעיד עליהן שהן טובות מתקיימות ביותר. „כשהמדות נפרדות מן השכל הם נחשבים לדבר בפני עצמו, ולכן יש לך אדם שמתעורר לבו בשעת התפלה וכיוצא בה ואחרי כן חולפת ועוברת האהבה מהפך להפך באין מבין, והיינו, מפני שהמדות נפרדות מן השכל מה שאין כן בהתכללותן"[2].

אבל סוף סוף רואה הרב בעצמו לפעמים סתירה בשיטתו על דבר פעולת השכל על המדות, מפני שיש שהמדות שנחשבות אצלו לפרי השכל, גדולות ממדת השכל עצמו, והדבר הזה מכריחו לבא לידי החלטה, שעיקרן של המדות הוא „למעלה מן השכל".

„הנה אנו רואים — כותב הרב במקום אחד — סתירה גדולה לזה, דאם לא היה ערך גידול המדה רק לפי ערך גידול השכל אם כן לא תתפשט התפעלות המדה לעולם יותר מהתפשטות התפעלות השכל, ואם כן למה אנו רואים לפעמים שיש התפעלות המדה בלב בהתגברות התפעלות, מה שלא נמצאו כלל בערך התפעלות כזאת בשכלו תחלה, ואיך יהיה הנולד גדול מן מקור המוליד? אלא מוכרח לומר מהטת זה שאין התחלת עיקר המדות רק מן השכל בלבד, שאם כן לא היה כחם רב מכח השכל כנ"ל, אלא שורש המקור הראשון של התהוות מציאות המדות היא מלמעלה מן השכל, דהיינו, שעוברות דרך השכל דרך

---

1) תורת חיים, בראשית אות י"ב.
2) תורה אור, בראשית.

ערך השכל כך ערך המדות"[1], „ולפי אופן גדלות המדות שבשכל כך ערך גידול המדות בלב... כי התינוק שדעתו ושכלו קצרה, אינו מתפעל במדות שבלבו רק לדברים וענינים קטנים, וכאשר יגדל אור שכלו ותבונתו יתפעל לבו לדברים גדולים יותר, לפי שהמדות שבשכל נגדלו על כן ממילא נגדלו המדות שבלב. ואם כן מובן שיש על כל פנים מציאות מדות בשכל ממש, אך בתינוק הן בבחינת קטנות עדיין, ובגדול המה מתרחבים יותר, ובהן תלוי עיקר מדות שבלב. וגם בהכרח לומר, שסבת גידול המדות שבשכל הוא בא מצד גידול אור השכל בעצמו"[2], „והמדות הנלקחים מן השכל הן בחינת גדלות המדות ומחמת תגבורת שליטת המוח מתנשאות המדות... ובימי הגדלות המושכל מתחיל להאיר במדות"[3].

המדות הטבעיות, אף על פי שהשפעתן על האדם גדולה ביותר, מכל מקום אפשר להמדות השכליות לפעמים לשעבד אותן תחתיהן, ולפיכך אנו רואים גדולי הדעת, שלא חוננו מאת הטבע מלידה ומבטן במדות טובות, מסגלים לעצמם הרבה פעמים מדות נעלות להיפך מנטית לבם ותכונת רוחם, מפני ש„כח שליטת המוח על הלב להפוך מן הקצה לקצה, מאכזריות לרחמנות וכדומה... ומצד שליטת מוחין דגדלות ממקור השכל, יוכל גם האכזרי להתפעל ברחמנות כאשר ישכיל היטב עוצם המרירות והשפלות"[4].

והרב מבאר „אופן שליטת וממשלת המוח על המדות על דרך דמיון, שיצייר אדם במחשבתו איך לבנות ולעשות איזה דבר מה, או לצייר מעשה הכתב באותיות ותמונות שונות, שאף על פי שיכול לעשות בידיו ולכתוב ולצייר תמונת האותיות באופן אחר, היפוך הציור שבמחשבה ושכל, על כל זה המחשבה והשכל שולט בידיו לעשות כרצון השכל והמחשבה דוקא, לא יוסיף ולא יגרע... וזהו כמו שמצוה אדם גדול לקטן שיעשה כך ולא כך, הגם שיכול הקטן לשנות ולעשות ההיפוך, על כל זאת הוא שומר הצווי ומצמצם את עצמו לעשות הדבר רק כפי

1) סידור, שער התפילין בסופו.

2) שם, ד"ה: להודיע לבני האדם גבורותיו. דברים אלו מובאים גם בהגהות לזוהר (ויקרא כ"ח ע"ב, וילנה תר"ע).

3) תורה אור, שמות, בהוספה.

4) שם.

חולקא הכא" 1), כי העיקר הוא „אתהפכות חשוכא לנהורא ולא לאכפייא לסטרא אחרא בלבד לבטלם ולהכניעם" 2), ורק על ידי מדה זו אפשר לאדם להתרומם למעלה ולהכנס אל תוך שערי ההיכלות העליונים, להשיג השגה עליונה ולהיות „וב אל האלהים" 3).

1) הקדמת הזוהר דף ד'.

2) תורה אור, מגלת אסתר.

3) תמצית שיטתו של הרב על דבר המדות, בנויה רובה ככולה על יסוד דברי הרמב"ם. הרמב"ם מבדיל בין „הדעות שיש לאדם מתחלת בריותו לפי טבע גופו... ושאינן לאדם מתחלת בריתו אלא שנפנה להן בעצמו לפי מחשבה שעלתה בלבו" (יד החזקה הל' דעות פ"א הל' א'), גם הרב מבדיל בין „המדות הטבעיות והשכליות"; הרמב"ם מוצא את ה„מעשים הממוצעים" לטובים (שמונה פרקים פ"ד), וגם הרב מוצא את ה„מדה הממוצעת לתפארת"; לפי הרמב"ם „צריך האדם לשעבד כחות נפשו כולם לפי הדעת" (מורה־נבוכים, בהקדמתו), גם לפי הרב רק המדות השכליות הן המשובחות ביותר. דרך התחלקות המדות של הרב היא דרך בעל הכוזרי (מאמר ב' סי' נ'), רק שהרב נותן לחקירה זו צורה סודית כדרכו.

מעבר בלבד... לזה הטעם אנו רואים שלפעמים יתגברו התפעלות המדות מצד עצמם למעלה מן השכל יותר מכפי ערך השכל המוליד"[1], או שבמדות (שאינן טבעיות) יש „שתי בחינות, מדות הנמשכות מן השכל ומדות שהן למעלה מן השכל"[2], הסברה הקרובה יותר למיטאפיזיקה מאשר לחקירה הגיונית.

אבל איך נשים תמיד גבול ומדה לדברים מופשטים כאלה לדעת מי גדול ממי, אם המדה גדולה מן השכל או להפך השכל גדול מן המדה[3], ואיך אפשר להכיר בדיוק אם המדה היא פרי השכל או פרי טבע האדם, את זאת לא יגיד לנו הרב.

בין המדות הטובות עצמן יש לפי הרב גם כן שתי בחינות, אחת בחינת „אתכפיא", „דהיינו, שיש בו עדיין מעט מוער רע אלא שכפוף לטוב", ושנית בחינת „אתהפכא", „שמהפך את הרע לטוב ומעלה אותו לקדושה... למאס בתענוגות בני אדם, למלאות תאות הגוף ולהתענג על עבודת אלהים". „ושני מיני נחת־רוח לפניו יתברך למעלה, אחד כד אתכפיא הסטרא אחרא בעודה בתקפה וגבורתה ומגביה עצמה כנשר, ומשם מורידה ה' באתערותא דלתתא על ידי הבינונים; והשנית מביטול הסטרא אחרא לגמרי, ואתהפכא ממרירו למתקא ומחשוכא לנהורא", ואף על פי ששתי בחינות אלו טובות ורצויות, כי סוף סוף תכליתן להחליש את היסוד הרע שבאדם, מכל מקום גדולה בחינת „אתהפכא" מבחינת „אתכפיא", ובעלי הבחינה הראשונה נקראים בפי הרב „בני עליה, שמעלים את הרע ומהפכים אותו לקדושה", והם הן בחינת „צדיקים גמורים"[4]. „ורבי חייא כשרצה לעלות להיכל רבי שמעון בן יוחאי—מספרת האגדה הקבלית – שמע קלא נפיק ואמר: מאן מנכון די חשוכא מהפכן לנהורא וטעמין מרירא למתקא עד דלא ייתון הכא? ומאן דלא טעים מרירו למתקא ומהפך חשוכה לנהורא לית ליה

---

1) סידור, שער התפילין בסופו.

2) תורה אור, משפטים.

3) ראוי לציין, שחקירה דומה לזו היינו „אם מדת הרצון גדולה ממדת השכל" נמצאת אצל שפינוזה, ושבעיקרה עמד עליה עוד קרטיזיום (איתיקה בביאור ללמוד מ"ט).

4) תניא פרק י'; תורה אור, ויצא. בחינת „אתכפיא" נזכרת עוד בזוהר (תרומה קכ"ח), והרב מזכיר את כל המאמר שם בתניא פכ"ז.

על היראה — לאלו שאין יראת אלהים נטועה בלבם מטבעם — והפלגות יתרות בשבח המדה הזאת. „מה ה׳ שואל מעמך כי אם ליראה את ה׳״[1]. „את אלהים ירא זה כל האדם״[2]. „אין לו להקב״ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים״[3]. „אי אפשר שיגיע האדם (לידי קרבת אלהים) אלא לאחר שתתקדם יראתו ופחדו מהאלהים״[4], „וכל פולחנא דבעי בר נש למפלח קמי מאריה בקדמיתא בעי יראה״[5]. ודקה ביותר השקפת בעלי הסוד על היראה: „אית בר נש דדחיל מקב״ה מעונשא דגופיה או דממוניה ועל דא דחיל ליה תדיר, אשתכח יראה דאיהו דחיל לקב״ה לא שוי לעקרא. אית בר נש דדחיל מן קב״ה בגין דדחיל מעונשא דההוא עלמא ועונשא דגיהנם. תרין אלין לאו עיקרא דיראה אינון ושרשא דיליה״[6], „ומאן דדחיל בגין עונש דמלקיותא לא שריא עליה יראת השם, אלא יראה רעה״, ועיקר היראה הוא יראת הרוממות, התבטלות לפני הוד האלהי; „יראה דאיהו עקרא למדחל בר־נש למאריה, בגין דאיהו רב ושליט עקרא ושרשא דכל עלמין, וכולא קמיה כלא חשיבין״[7]. וכך היתה גם דעת טובי החסידים על היראה. „יראת העונש — יאמר הבעש״ט — היא יראה חצונית ונדמית להיראה שהאדם ירא מפני הארי ומפני הדוב, אבל חשובה יראת הרוממות״[8]. ולא זו בלבד אלא אף מגונה ועכורה ביותר היראה הנובעת ממקור הפחד, מדאגה לשלום הגוף והחומר, יראה כזו מצויה אפילו אצל הבריות השפלות ביותר, ומורה על קטנות הרוח והנפש; „היראה החצונית הנקראת יראת הפסד עצמי, נוהגת אפילו אצל עבדי פרעה״[9].

---

1) דברים ו׳ י״ב.
2) קהלת י״ב י״ג.
3) ברכות ל״ג ע״ב.
4) חובות הלבבות בהקדמתו, שם שער אהבת ה׳.
5) זוהר ויקרא ג״ו, רעיא מהימנא, ואתחנן.
6) הקדמת הזוהר, י״א ע״ב, שם בראשית.
7) שם. לדעת הזוהר „על דא קטרג ההוא מקטרגא ואמר: החנם ירא איוב אלהים, הלא אתה שכת כו׳ ועל דא איהו דחיל לך״ (בא, ל״ג ע״ב).
8) על הבעש״ט מספרים, שפעם „סבבו אותו מכל פנה ולא פחד כלל, מפני יראת הרוממות שבטלות אצלו כל היראות התחתונות״ (נתב יר).
9) פרי הארץ, אחרי.

פרק שמיני.

יראת אלהים.

טבת היראה בכלל. ערך היראה האלהית בתורה ובקבלה. אפני היראה. היראה על פי הרב. יראה טבעית ויראה שכלית. יראה חצונית ויראה פנימית. ההבדל שביניהן.

כמעט שבא האדם בנגיעה עם העולם החצון, מיד התחיל להרגיש בקרבו חולשתו ואפסותו נגד כחות שמבראשית, ובלבו התעוררו רגשי מורא ופחד לפני הכחות האיתנים האלה, עד שחשב אותם לאלוהות מיוחדות 1), אולם למן העת שרוח האדם החל להתפתח, פסקה לאט לאט היראה לפני כחות הבריאה ונשארה היראה לפני השליט על הבריאה, פסקה האמונה ברבוי האלהות, ונשארה האמונה באחדות האלהות, בעצם הטמיר והנעלם שכל כללות המציאות וקיומה תלויה בו. היראה האלהית הזאת שמה כפעם בפעם כבלים על רוח האדם, לבל יפרוץ גבול המדות והמוסר, מבלי להעלות עליו בזה חרון אף האלהים. וכך נעשית היראה לאחד העמודים, שהמוסרית האנושית נשענת עליו ולבסיס ויסוד לתורת הדת. ובין בתורה הכתובה והמסורה ובין בספרי המוסר והקבלה, אנו מוצאים אזהרות

---

1) עיין במאמר „Psychologie" לאָבינגהויז („Kultur d. Gegenw." I, Abt. 8, S. 228).

במדרש מתואר בדברים קצרים המושג הגס שהיה לאדם הקדמון על דבר האלהות וכחות הטבע. נמרוד חפץ להטות את לב אברהם אחרי כחות הטבע — מספרת האגדה — לירא אותם ולעבדם כאלהות אמר לו: „נסגוד לנורא", נעבוד לכח האש שהוא הכח החזק והתקיף ביותר משאר כחות הבריאה, שהוא מבלה ומכלה כל, על זה השיב לו אברהם בהתול: אם כן „נסגוד למיא דמטפין נורא", שכחו גדול מכחו של האש, אמר ליה נמרוד: נסגוד למיא. אמר ליה: אם כן נסגוד לעננא דטעין מיא, אמר ליה נסגוד לעננא. אמר ליה: אם כן נסגוד לרוחא דמבדר עננא, אמר ליה נסגוד לרוחא" (בראשית רבה, פ' ל"ח), כי כל כח מכחות הטבע שנחשב אז בעיני בני אדם לתקיף ביותר, אותו העריצו והקדישו ביותר (עיין Neander, „Allg. Ges. d. christl. Religion u. Kirche" B. I, S. 13).

החוקר האנגלי Edye מספר, שעוד עכשו נמצאים בין עמי הודו אנשים, שחושבים לאלהות כל דבר שהם רואים בו סכנה לחייהם והם משתחוים להם ועובדים אותו.

היראה, „לעורר היראה הטבעית שתהא בהתגלות לבו ומוחו דהיינו, להתבונן במחשבתו גדלות אין־סוף ומלכותו אשר היא מלכות כל עולמים, עליונים ותחתונים, ואיהו ממלא כל עלמין ... והנה ה׳ נצב עליו ומלא כל הארץ כבודו ומביט עליו ובוחן כליות ולב אם עובדו כראוי״[1], ומי שיראתו נובעת מתוך התבוננות, מובטח שלא יבא לעולם לידי חטא, „כי על ידי זה יהיה ירא את השם, אף על פי שאין רואהו, ויפרוש מן העברה״[2]. וכשם שראוי לאדם בכלל, להשתדל שיהיו כל מעשיו ותהלוכותיו על פי השכל ותבונת המוח, ולא להמשך כבהמה אחרי הנטיות הטבעיות, כך גם ביראת אלהים צריך האדם להתנהג על דרך זו, כי „זה כלל גדול בעבודת ה׳ לבינונים, לשלוט על הטבע על ידי אור ה׳ שבמוח, להתבונן במוחו בגדולת אין־סוף להוליד מבינתו יראת ה׳״[3], „וכל אדם מישראל כשיתבונן בזה איך שהקדוש ברוך הוא מלא ממש את העליונים ואת התחתונים ואת השמים ואת הארץ ומלא כל הארץ כבודו ממש, וצופה ומביט ובוחן כליותיו ולבו וכל מעשיו ודבוריו וכל צעדיו יספור, אזי תקבע בלבו היראה... ויהיה סור מרע, שלא למרות ח״ו עיני כבודו אשר מלא כל הארץ״[4].

ושתי בחינות ביראה של התבוננות, אחת – יראה תתאה או חצונית, הנובעת מתוך התבוננות שטחית בפרטי אלהות והבריאה, שמשיג את האלהי מתוך חצוניות הדברים, מתוך מעשיו, או בסגנון הרב: מתוך „מלבושיו החצונים של המלך הקדוש ברוך הוא... מה שרואה בעיניו השמים והארץ ומלואה, שהכל הם לבושים חצונים אצלו, ועל ידי זה יזכור על פנימיותם וחיותם, על החיות האלהי המלובש בתוכם, על המלך הקדוש ברוך הוא אשר מסתתר ומתעלם ומתלבש בהם להחיותם ולקיימם יש מאין״[5], ואף על פי שגם על ידי התבוננות „חצונית״ כזו אפשר להיראה הטבעית שבלב להתלהב, ו„לעורר רוחו ונפשו ליראת ה׳... שהרי אין הבדל והפרש כלל ביראת מלך בשר ודם בין שהוא ערום ובין שהוא לבוש בלבוש אחד,

1) תניא פרק מ״א.
2) לקוטי תורה, צו.
3) תניא פרק ט״ו.
4) שם פרק מ״ב.
5) תניא פרק מ״ג.

ז„עיקר היראה אינו כי אם יראת הרוממות״1).
גם הרב מתבונן מנקודת מבט זו אל היראה, ונותן כדרכו גם להענין הזה צורה מחקרית במדה ידועה. הוא מיחס את היראה להרגש ולהמחשבה, או בסגנונו: ל„מצפוני בינת הלב ובחינת המוח״, ומביאה בקשר עם בחינת „ממלא כל עלמין״, ו„סובב כל עלמין״, שתי הבחינות החביבות עליו ביותר ושהן יסוד ושורש לרוב מחקריו ולמודיו.

„תכלית ענין התורה והמצות כדי ליראה את ה׳״2), כי היראה מזקקת רוח האדם ומביאה אותו לידי השגת המושכלות האלהיות „למעלת ומדרגת המשכת בחינת חכמה עלאה״3), ומונעת אותו מן החטא, ו„היראה היא יסוד לסור מרע ושורש לשס״ה לא תעשה, כי ירא למרוד במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא״4). ומדה זו של יראת אלהים היא לדעתו מן המדות הנטועות בנפש כל איש ואיש, ו„היא טבעית ומסותרת בלב כל ישראל, שלא למרוד במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא״, וכדרך כל נטיה טבעית הבאה מאליה, כן גם היראה האלהית אינה דורשת עבודה והתאמצות יתרה מצד האדם לסגל אותה לו ו„בכל עת ובכל שעה בידו של אדם וברשותו הוא, שלא ליפרד בשום אופן מיחודו ואחדותו יתברך אפילו במסירת־נפש ממש בלי שום טעם ושכל מושג אלא בטבע אלהי״5), „שאינו בבחינת טעם ודעת״6). אבל עלובה יראה שאינה רק אינסטינקטיבית, תוצאות טבע האדם ותכונתו בלבד, יראה כזו לא לבד שהיא מוגבלת ומצומצמת, אלא הרבה פעמים היא גסה ושפלה ביותר. למעלה ממנה היראה הבאה מתוך התבוננות במעלת האלהות, מתוך התעמקות בהנהגת הבורא ובאופן התיחסותו אל הבריאה ופרטי הבריאה. התבוננות כזו מביאה את האדם לידי יראת הרוממות, ולכן על האדם להשתדל לבא לידי בחינה זו של

1) רמזי תורה.
2) לקוטי תורה, במדבר.
3) שם.
4) תניא פרק מ״א.
5) שם, כ״ה.
6) שם, י״ט.

פרק תשיעי.

אהבת אלהים.

מקור האהבה האלהית וערכה לפי גדולי חכמי ישראל. דרך אהבת אלהים. הרב על דבר האהבה האלהית. אהבה טבעית ואהבה מתוך התבוננות. ההבדל שביניהן. היתרון להאחת על השנית. אהבה רבה ואהבת עולם. אהבת הבריאת מתוך אהבת הבורא.

אם מתוך רגש של פחד בא האדם לידי יראת אלהים, בא הוא מתוך רגש של תודה לידי אהבת אלהים, ומכיון שראה שהויתו נמשכת וקיומו אינו פוסק, נתמלא לבו הכרת תודה למקור הויתו ואהבה וחבה לאל החפץ בקיומו[1]. אהבת אלהית זו מלאה את כל רוחו ולבו עריגה וגעגועים ליוצרו, וגרמה לזכוך המדות לא פחות משגרמה לזה אחותה היראה. וכל אדם שאהבת אלהים קרובה אל לבו משתדל לסגל לעצמו מדות טובות, שמוצא אותן רצויות בעיני המקום, בכדי לעשות בזה נחת רוח לקונו, כי „עיקר שלמות האהבה נכרת, שמצד שחפץ מאד בקרבת אהבת ה׳ לא ימנע מעשות רצונו להיות לו לנחת רוח וימשול ברוחו", ומפני חשיבותה לקיום המוסריות באה גם עליה האזהרה בתורה[2] ובקבלה. גם גדולי חכמי ישראל הכירו את המעלה היתרה אשר להאהבה האלהית ומנאוה בין מצות עשה שבתורה. „ואהבת את ה׳ אלהיך בכל... נפשך", (דברים ו׳ י"א) על זה דרשו חז"ל: „בכל נפשך – אפילו הוא נוטל את נפשך"[3], „ואהבת – חייב אתה שתאהבנו"[4]; „בעי בר נש לרחמא ליה לקב"ה רחימו סגי כאברהם, דרחים ליה

---

1) זו דעת רוב החוקרים, גם טובי החסידים בארו להם את מקור האהבה האלהית על דרך זו, „אם יתבונן האדם ויכיר חסדי ה׳, אז נעשית היראה אהבה" (כתר שם טוב).

2) „בשלש עשרה מקומות בתורה הזהירנו לאהבה את השם" (רוקח, בהקדמה).

3) ברכות נ"ד.

4) אבן עזרא במקומו.

ובין שהוא לבוש במלבושים רבים״[1], „ואפילו מי שלא ראה את המלך מעולם ואינו מכירו כלל, אף על פי כן כשרואה הודו והדרו תפול עליו אימה ופחד״[2], על אחת כמה וכמה במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, מכל מקום „נקראת יראה זו יראה הצונית ותתאה, מאחר שסוף סוף היא נמשכת רק מלבושים של המלך הקדוש ברוך הוא״[3]. הבחינה השנית שביראה נקראת יראה עלאה או פנימית, ו„נמשכת מתוך פנימיות האלהות שבתוך העולמות... פירוש, שרואה כל דבר איך נולד ונתהווה מאין ליש בדבר ה׳ ורוח פיו, והשמים והארץ וכל צבאם בטלים במציאות ממש בדבר ה׳ ורוח פיו, וכלא ממש חשיבי לאין ואפס ממש, כביטול אור וזיו השמש בגוף השמש עצמה... ושגם גופו ונפשו ורוחו ונשמתו בטלים במציאות בדבר ה׳״[4], ובהכירו את האפיסות המוחלטת של הבריאה לעומת בוראה, הוא מכיר ממילא גם את רפיונו ואפסותו כחלק מכללות הבריאה, ומתוך זה בא לידי יראת הרוממות, כי „יראה הוא על ידי בטול מהותו, כשמשיג איזה דבר הגבוה וגדול ממנו אז מהותו הוא בבחינת ביטול״[5], ויראה פנימית אינה יראה חומרית אלא רוחנית, „ירא בשת״, כי „על ידי יראה פנימית מתבושש האדם מגדולת אלהים למרות עיני כבודו ולעשות הרע בעיניו, תועבת ה׳ אשר שנא״[6].

---

1) תניא פרק מ״ב.
2) שם בהגה״ה.
3) שם מ״ג.
4) שם.
5) כתבי־יד.
6) תניא פרק ה׳.

גם הרב הבין את ענין האהבה האלהית בעיקרה על דרך שהבינוה כל חכמי ישראל שקדמוהו, אבל אינו מסתפק רק באזהרות על האהבה בלבד, אלא משתדל להסביר בהסברה פסיכולוגית דקה את מהותה, אפיה ותכונתה, להראות על מקורה ושרשה, ועל הסבות השונות הגורמות לפעמים להלהיב זיק האהבה בנפש האיש, וסבת הצורות השונות והגוונים השונים שהיא מקבלת אצל בני האדם.

כשם שהיראה האלהית והאהבה האלהית הולכות צמודות בכל תורת הסוד, „דחילו ורחימו הן תרין גדפין... ודחילו נכלל ברחימו"[1], כך הן הולכות שלובות ואחוזות גם בתורת הרב, „אהבה כלולה מן היראה, והיראה כלולה מן האהבה"[2], ולא זה בלבד, שאינו מפריד בין הדבקים, אלא אף מביט עליהן כעל „תאומי־סיָם", שלא יתכן בהם ההבדלה וההפרדה. הוא מוצא, שאי אפשר לעבודת אלהים בשלמות אלא בצירוף שתי מדות אלו יחד דוקא, וכרוב המקובלים מדמה גם הרב את היראה ואהבה לשתי כנפים, שאי אפשר להתנשאות למעלה באחת מהן, „וכמו שהעוף אינו יכול לפרות בכנף אחד, כך היראה לבדה היא כנף אחד ולא פרחה בה לעילא, והאהבה לבדה היא כנף אחד ולא פרחה בה לעילא"[3], „ובלי קדימת היראה אי אפשר להגיע לידי אהבה"[4], ושתי מדות אלו הן אצלו בחינת „תרין רעין דלא מתפרשין".

וכשם שהרב מחלק את היראה לשני מינים, או שתי בחינות, לטבעית ושכלית, כך מחלק את האהבה לטבעית ושכלית, או לאהבה הבאה מאליה ולאהבה הבאה מתוך התבוננות. „יש שני מינים אהבת ה', האחת היא כלות

1) זוהר, ואתחנן.

2) תורת חיים, בראשית אות כ"ב.

3) תניא פרק מ"א. על פי המקובלים יש סודות בענין כנפי העוף, והן בחינת „ב' זרועות האדם ובחינת חסד וגבורה" (אוצ"ת שער היחודים ובכ"מ), והרב מדמה את כנפי העוף לכנפי המלאכים העליונים" (תורת חיים, בראשית).

4) שם, י"ט, מ"ג.

בעל עבודת הלוי כותב: „תכלית המכוון בעבודת אלהים, העיקר שיהיה לבו הומה באהבה עזה ויראה ויפחוד מה' בלבבו ותוכו רצוף אהבה מלא וגדוש" (חקת).

לקב"ה בכמה רחימו ומסר גופא ונפשיה לגביה"[1]. והאהבת שהתורה הנגלית והנסתרית מזהרת עליה, צריכה להיות טהורה מכל שמץ של פניה עצמית; „לאהבה את ה' אלהיכם, כל מה שאתם עושים לא תעשו בשביל לקבל שכר אלא מאהבה"[2], ו„האהבה הזכה באלהים יתברך שתהיה אהבתו בו לעצמו ולכבודו... לא לתוחלת ולא לפחד... לא להתמדת טובתו לנו ולתקות גמולו"[3], „העובד מאהבה אינו עובד לא להנאתו ולא לכבודו... ואינו חושב לא בבניו ובנותיו"[4], מאן „דרחים ליה למלכא לא בעי אגר עליה"[5]. והזוהר מבדיל בין האהבה התלויה בדבר ובין האהבה שאינה תלויה בדבר, ומבאר את היתרון אשר להאחרונה על הראשונה: „אית מאן דרחים ליה (לקב"ה) מגו דאית ליה עותרא, אורכא דיומין, בנין סחרניה שליט על שנאוי, ומגו כך רחים ליה, ואי להאי יהא בהפוכא, ויהדר עליה קב"ה גלגולא דדינא קשיא, יהא שניא ליה ולא ירחם ליה כלל, ובגין כך רחימו דא לאו איהו אהבה דאית ליה עקרא, רחימו דאקרי שלים ההוא דהוי בתרין סטרין בין בדינא בין בטיבו"[6]. ומפליגים הם בעלי הסוד ביותר במעלת האהבה האלהית: „מאן דרחים ליה לקב"ה איהו מקיים עשר אמירן עילא ותתא... עשר נסיוני דקאים ביה אברהם, בגין דאתקשר ואתדבק בקב"ה דאיהו אהבה רבה... ומאן דקאים בהאי אהבת אתקשר בעלמא עלאה"[7], וכיוצא באלו. וגדולה מעלת האהבה ממעלת היראה, ו„העושה מאהבה שכרו כפול ומכופל" מזה שעושה מיראה[8], הסבה לזה, מפני ש„העובד מיראה ירא מאדונו שמא יזיקהו... אך העובד מאהבה אינו ירא מהשם יתברך אף על פי כן ידבק שם... והעובד מיראה מחשבתו לתועלתו, להנצל מצרה וצוקה וגם לקבל שכר בעולם הזה"[9].

1) זוהר, ואתחנן רס"ג.
2) ספרי סי' מ"א, נדרים ס"ב.
3) חובות הלבבות, שער אהבת ה'. פ"ב.
4) רוקח, בהקדמה.
5) זוהר, ואתחנן.
6) הקדמת הזוהר, דף י"ב.
7) רעיא מהימנא, ואתחנן רס"ג.
8) ספרי דברים סי' ל"ב.
9) ס' הקנה, בתחלתו.

למעלה כשלהבת העולה מאליה״ [1]. והרב מדמה את האהבה הטבעית הנקיה מכל תועלת עצמית „לאור הנר שמתנועע תמיד למעלה בטבעו, וכמו שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה, ולידבק בשרשו למעלה ביסוד האש הכללי, כך נשמת האדם חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה ב״ה חיי החיים, הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון, אף על פי כן זה רצונה וחפצה בטבעה״ [2], והאהבה הטבעית הזאת לאלהים היא, לדעת הרב, גדולה ועצומה כל כך בלב האומה הישראלית בכלל, עד שגם עבריָנים מטומטמי הלב וגסי השכל נזקקים על פי רוב להקריב את עצמם עולה לה׳, „ואפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה׳ על הרוב, וסובלים עינויים קשים שלא לכפור בה׳ אחד, ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואינם יודעים גדולת ה׳, וגם במעט שיודעים אין מתבוננים כלל, ואין מוסרין נפשם מהמת דעת והתבוננות בה׳ כלל, אלא בלי שום דעת והתבוננות, רק כאלו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה׳ אחד בלי שום טענה ומענה כלל.. ״ והאהבה האלהית בלב „הרשעים היא בבחינת שינה ואינה פועלת פעולתה בהם כל זמן שעסוקים בדעתם ובינתם בתאות העולם, אך כשבאים לידי נסיון בדבר אמונה, שהיא למעלה מהדעת ונגעה עד הנפש, אז היא נעורת משנתה ופועלת פעולתה בכח ה׳ המלובש בה, בלי שום טעם ודעת ושכל מושג לו, להתגבר על הקליפות ותאוות עולם הזה שהורגל בהם ולמאס בהם, ולבחר לו ה׳ לחלקו ולגורלו, למסור לו נפשו על קדושת שמו אפילו שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ה׳ אחד, וכן שלא לדבר תועה חס ושלום על אחדות ה׳״, וכל זה בא בסבת „האהבה הטבעית שבנפש האלהות שבכללות ישראל, שתפצה ורצונה בטבעה לידבק בשרשה ומקורה אור אין־סוף ב״ה״ [3]. וכל עיקר תכלית האהבה האלהות הוא „שלא לחשוב שום רצון בעניניו רק יבטל רצונו מפני רצון שמים, שלא יהיה לו רק רצון אחד לעבודת הבורא [4].

1) תורה אור, נח.
2) תניא פרק י״ט.
3) שם, י״ח.
4) תורה אור, ח״א.

הנפש בטבעה אל בוראה, כאשר תתלהב ותתלהט כשלהבת העולה מאליה... ווהשנית היא אהבה על ידי שיתבונן היטב בדברים המעוררים את האהבה לה' בלב כל ישראל"[1].

אולם אם לא נתן הרב ערך להיראה הטבעית – כשם שלא נתן ערך מיוחד בכלל למדה שמקורה אך בטבע האדם בלבד – נתן בכל זאת ערך גדול לפעמים להאהבה הטבעית, כי שונה תכונת היראה הטבעית מהאהבה הטבעית ביחס לאלהות, הראשונה לא לבד שאינה מעידה תמיד על מעלת הנפש שבאדם, אלא פעמים אף שמעידה על שפלותה, כפי שראינו למעלה, לא כן השנית, היא באיזו דרך שמתגלית ובאיזו צורה שמתגלמת, תעיד על סגולות יפות שמקננות באותה הנפש שמתוכה היא מפכה. במקום שאתה מוצא אהבה רוחנית דקה ביותר כאהבת אלהים, שם אתה מוצא נפש מרגשת, רוח עדינה, לב חם ומזג רך. ולא עוד אלא לפעמים יש גם מעלות יתרות באהבה הטבעית לאלהים שאינן בהשכלית, הראשונה נקיה תמיד מכל פניה אֶגואיסטית, מה שאין כן האחרונה. תכונתה העקרית של אהבה טבעית זו „להיות בטל לגמרי אליו (לאלהים), ושלא יהיו לו רצונות אחרים כלל"[2], לא לצפות למתן שכר לעולם הבא, אלא להיות קרוב ברוח לאלהי הרוח בלי שום טעם ודעת. „האהבה הזאת היא למעלה מן הדעת המושג והמובן, ולכן ההתקשרות שלה חזקה מאד עד מצוי הנפש ממש, ואהבה זו נפלאתה מאד מכאשר תוכל הנפש שאת השגתה... והיא עליון וגבוה מהדעת המתפשטת בכח הנפש והשגה, כדרך שידיעת התינוק אינה ידיעה נגלית בהשגה והבנה המושכלת בטעם מושג ומובן, הרי שאינו יודע איך הוא אביו ולמה צריך לאהוב אותו, אלא שנפשו קשורה בנפש אביו בלי שום טעם ודעת, וההתקשרות ההיא חזקה מאד, שיש לו געגועים אחר אביו... שגועה בבכיה ונותן את נפשו ממש בבכיתו"[3], „וכל טרדות הפרנסות והמחשבות שבעניני עולם הזה, לא יוכלו לכבות את האהבה, שהיא בחינת האהבה המסותרת שיש בכל נפש מישראל בטבע מבחינת נפש האלקית, שטבעה לעלות וליכלל תמיד

---

1) חנוך קטן.

2) תורה אור, שמות.

3) לקוטי תורה, במדבר.

ותכלית, אזי תתעורר האהבה בלבו לאהוב את ה׳ אהבה עזה ולדבקה בו״[1], כי כך טבע האדם, כשאחד מראה לחברו אותות אהבה, על ידי זה „תתעורר אהבה בלב חברו אליו, וזהו נהוג במדת כל אדם אף אם שניהם שוים במעלה, ועל אחת כמה וכמה אם מלך גדול ורב מראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ונבזה ושפל אנשים ומנוול המוטל באשפה, ויורד אליו ממקום כבודו עם כל שריו יחדו, ומקימו ומרימו מאשפתו ומכניסו להיכלו, היכל המלך, חדר לפנים מחדר, מקום שאין כל עבד ושר יכנס לשם, ומתייחד עמו שם ביחוד וחיבק ונישק בכל לב ונפש, על אחת כמה וכמה שתתעורר האהבה כפולה ומכופלת בלב ההדיוט ושפל אנשים הזה אל נפש המלך, והנה ככל הדברים האלה וככל החזון הזה, וגדול יותר מאד בכפלי כפלים לאין קץ, עשה לנו אלהינו שלגדולתו אין חקר, ואיהו ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, ולרבוי ההיכלות והעולמות שלו אין מספר ולגדודיו אין מספר, והניח את העליונים ואת התחתונים, ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו, וקרבם אליו בקירוב ויחוד אמתי בהתקשרות הנפש ממש ואתדבקית רוחא ברוחא״[2]. ועל ידי זה מתעוררת האהבה של האדם לאלהיו.

והנה מדה זו של הכרת תודה כשהיא לעצמה היא מדה נאה ומשובחת, אבל כשהיא נעשית הגורם לאהבה האלהית הרי אהבה זו סוף סוף מעין אהבה התלויה בדבר, וממילא היא גם מצומצמת במדה ידועה „ובאה בשיעור מוגבל כפי הטובה אם מעט ואם רב שעשה לו חברו״, לא יותר. „ואף על פי שברבות הטובה שעשה לו חברו תרבה אהבתו אליו, מכל מקום יש לה שעור שיעשה לו כגמולו בלבד, אבל לא למעלה מן השיעור והמדה, כמו להפקיר כל ממונו בשביל טובתו, שלא יכול לעשות זה, והרי כלה כח אהבתו זו כשיעור הפקר הממון וכדומה״[3].

עוד מעלה יתירה לאהבה הטבעית על השכלית, הראשונה מתמדת בקיומה והאחרונה אינה מתמדת בקיומה. אהבה „הבאה מחמת התבוננות ועומק מחשבה יש לה הפסק, שאם לבבו פונה לדברים אחרים וטרוד במחשבתו בעסקי עולם, אז חולפת ועוברת

1) חנוך קטן.
2) תניא, פרק מ״ו.
3) קונטרס פירוש המלות, אות קכ״ח.

„לא לגן עדן של"ד אני צריך — כך היו תמיד דבריו של הרב— אלא בך בעצמך אני צריך לאשתאבא בגופא דמלכא ממש, דהיינו, להדבק ולהכלל במהותו ועצמותו"[1], לא כן האהבה השכלית הבאה מתוך התבוננות, היא אינה טהורה תמיד כל צרכה מתערובות של פניות ואהבה עצמית, אם אמנם בצורה דקה ביותר, כי „כשיתבונן האדם שהמאציל העליון הוא מקור החיים ומקור התענוגים הנמצאים בעולמות והוא יתברך חיי החיים, יומשך מזה לאהבה את ה', שהוא חיי החיים כולם וחיי נפשו בפרט"[2], „על דרך משל באדם, שמהשכל שמבין איך שאותו דבר הוא טוב, נתהווה מזה אצלו אהבה ותשוקה לאותו דבר, והאהבה שנתהווה אצלו שיאהוב אותו דבר הוא מחמת הבנת שכלו, שהשיג תחלה בשכלו איך שאותו דבר הוא טוב לפניו, ועל ידי זה נולדה אצלו מדת האהבה לאהוב אותו דבר"[3]. או שרואה גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שהוא רם על כל רמים וגבוה מעל גבוה, לכן „רוצה להתדבק וליכלל עם דבר הגבוה"[4], אהבה עצמית שמקורה בתאות הכבוד. אמת, שגם מתוך „התבוננות עמוקה בגדולת ה' ממילא תתפשט מדת האהבה שבנפש מלבושיה, דהיינו, שלא להתלבש בשום דבר הנאה או תענוג גשמי או רוחני, ולא לחפוץ כלל שום דבר בעולם בלתי ה' לבדו מקור החיים של כל התענוגים"[5], אבל מקור אהבה זו נובע סוף סוף מתוך סבות חצוניות.

ויש עוד אופן באהבה הבאה מתוך התבוננות שאינה שלמה כל צרכה, אם אמנם היא למעלה מבחינות האהבה שהזכרנו, והיא אהבה מתוך הכרת תודה, היינו, „כשיתבונן המשכיל באהבת ה' הגדולה והנפלאה אלינו לירד למצרים להוציא נשמתנו מכור הברזל, לקרבנו אליו ולדבקנו בשמו ממש, דהיינו, שרוממנו מתכלית השפלות והטומאה לתכלית הקדושה שאין לה קץ

1) בעל צמח צדק בשם הרב, ועיין תורת חיים בראשית ובכ"מ. דברים דומים לאלו אני מוצאים גם אצל שפינוזה במכתביו סי' ס"ט. ר"ש שֶׁכטֶר כותב: „הנגועים וכליון הנפש של המחברים הללו (כלומר: החסידים) להעצם הנעלה, ואהבתם הטהורה והבוערת כרשפי אש לאלהים מביאה את הקורא לידי השתוממות והתפעלות" („Die Chassidim" 89).

2) תורה אור, שמות, ועיין ב„חנוך קטן".

3) שם, וארא.

4) כתב־יד.

5) תניא פרק מ"ו.

על ידי התבוננות״[1], תחת שלעבודה האלהית מתוך אהבה טבעית זוכים רק יחידי סגולה, בני־עליה המעטים, ואף על פי ש„בפנימיות נקודת הלב ודאי מסותרת היא האהבה בכל נפש מישראל, ואין לך אדם שאין לו בחינה פנימית זו״[2], „וכל אחד יש לו בהסתר ובהעלם האהבה המסותרת לה׳, אבל להוציאה מן ההעלם אל הגילוי לא כל אדם זוכה, כי לזה צריך זכוך החומר במאד מאד וגם תורה ומעשים טובים הרבה לזכות לנשמה עליונה שלמעלה ממדרגת רוח ונפש... וגם יגיעת נפש ויגיעת בשר, והזוכים למעלה רבה זו הם הצדיקים״[3] ורק על ידי התבוננות אין הדבר קשה כל כך להוציאה מן „ההעלם וההסתר הגדול אל הגילוי״[4].

והמעלה השנית אשר לאהבת ההתבוננות על הטבעית היא, שמפני שמקורה בשכל האדם לפיכך אינה עומדת תמיד על נקודה אחת, כשם שאין השכל מוגבל תמיד בתוך נקודה אחת, ומי שמתעמק ומתבונן בגדולת הבורא ביותר גם אהבתו אליו נעשית חזקה ביותר, ועל ידי „ההתבוננות הבאה מבחינת גבורות עליונות דבינה עלאה תתלהט ותתלהב הנפש כרשפי אש שלהבת עזה העולה למעלה, ומזה בא לידי צמאון, לידי חולת אהבה ולידי כלות הנפש ממש״[5], מה שאינה כן האהבה הטבעית, שאי אפשר לה כמעט לעבור את גבול הרגש הטבוע באדם, ושהוא כל מקורה ושרשה, ולכן אין ראוי לאדם להסתפק תמיד רק באהבה הטבעית בלבד, אלא צריך לשתף גם את הרגש עם הדעת, „לטרות גם בשכלו להשיג ולהגיע גם לבחינת אהבה הבאה מהתבונה והדעת בגדולת ה׳״[6], היינו, לאהבה של התבוננות.

---

1) תניא פרק מ״ג.
על פי זה מסביר הרב את מצות עשה של ואהבת: „הנה באהבה כתיב אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה, וצריך להבין איך שייך צווי ועשייה גבי אהבה שבלב״, אלא הכוונה על אהבת השכל, לאהבה של התבוננות „העשויה בלב על ידי הבינה והדעת בדברים המעוררים את האהבה, ועל אהבה זו שייך לשון מצוה וצווי״ (חנוך קטן).
2) תורה אור, מגלת אסתר.
3) חנוך קטן.
4) תורה אור, ויגש.
5) תניא פרק נ׳. ועיין בסי ביאורי הזוהר, בחקותי.
6) שם, פרק מ״ד.

ממנו האהבה, מה שאין כן האהבה שבשורש נפשו ממקור חוצבה אין לה הפסק, שגם אם לבבו פונה לדברים אחרים, הרי אין זה לעומת זה, להיות לעומת האהבה הזאת להטרידה ולהפסיקה, ולזאת תשאר אהבה זו תקועה בלב בל תמוט עולם ועד"[1].

במקום אחר מבאר הרב במשל את היתרון שיש להאהבה הטבעית או המסותרת על האהבה השכלית. "יש שני מיני צמיחה, האחד—התבואות הנזרעים מדי שנה ועולים וצומחים, והשני הם הנקראים ספיחין, דהיינו, מה שצומח מאליה, שלא נזרע עכשיו כלל, אלא מן הזריעה שנפל בה מכבר, והם הנקראין ספיחא דארעא דמקיימי ארעא, שעיקר קיום הארץ הוא על ידי הספיחין... והספיחין אף שאין זה ענין התהוות והמשכה חדשה ממש רק שהוא בחינת גידול ממה שהיה בהעלם בהארץ, על כל זה יש בו מעלה יתירה ששרשו גבוה ביותר, והוא גם בענין האהבה המסותרת כשיוצאת אל הגילוי, הגם שאינו התהוות חדשה כמו האהבה הנולדה מהתבוננות, על כל זאת שרשה גבוה יותר, ובחינת גילוי אהבה המסותרת זה ענין הספיחים שהארץ מוציאה צמחה מעצמה"[2].

אבל יש גם מעלות ויתרונות באהבה הבאה מתוך התבוננות על זו שבאה מתוך נטיה טבעית, אחת שהוא דבר "השוה לכל נפש, וקרוב הדבר מאד מאד לפני כל איש, וכל אדם שיש לו דעת יוכל להגיע לידי מדרגת אהבה של התבוננות, כשיתבונן היטב בעומקא דלבא בדברים המעוררים את האהבה לה'"[3], ואפילו מי שאין בקרבו שום זיק של אהבה "ואין מדת האהבה שבנפשו מלובשת כלל בשום תענוג גשמי או רוחני, יכול להלהיב נפשו כרשפי אש ושלהבת עזה ולהב העולה השמימה

---

1) תורה אור, ויחי.

2) שם, ויגש. אבל היו חסידים שסברו, שהאהבה צריכה להיות מתוך דעת והתבוננות דוקא, "ומי שרוצה לעבוד את ה' באהבה, צריך הוא שידע על מה יש לו לאהב אותו" (מתלמידי הריב"ש).

3) חנוך קטן.

זו היא דעת הרמב"ם ואחרים מחכמי ישראל. "בזמן שאדם מתבונן בבריאה — כותב הרמב"ם — ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים ובכל הברואים מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא" (יסודי התורה, פרק ד'), ו"בהתבוננות... תבא האהבה בהכרח" (סמ"ג עשין מצוה ג').

גשמיותה וחומרותה וממשותה בטלה במציאות ממש", אלא מאהבת „החיות והרוחניות האלהות שבתוך כל הבריאה", כי „מי שאוהב את חברו מפני אהבתו הוא מחבקו בגופו או בידו, הנה זה ודאי שלא מפני אהבת הגוף עצמו או היד עצמה הוא מחבקו, אלא מפני שאוהב פנימיותו וחיותו, ומפני שאי אפשר לו לתפוס בפנימיותו וחיותו הוא מחבקו באבריו החצונים, בגופו או בידו" 1).

פעם אחת — כך מספרים החסידים — שאל הרב את בנו ר' בֶּר: בני! במה אתה מתפלל? והשיב לו: „בכל קומה לפניך תשתחוה", „וכשאני מתפלל — אמר לו הרב — הנני מתפלל עם הקורה שבחדר, עם הצפור שבכלוב ועם הצמחים שבעציץ" — יותר משאפשר לאדם להתקרב לאלהות על ידי הכנעת הלב, יותר ויותר אפשר להתקרב אליו מתוך התכללות בבריאה...

עוד מספרים החסידים: פעם אחת היה הרב מתהלך עם נכדו (בעל צמח צדק) בדרך, והנה שמע זמרת צפרים מבין ענפי העצים, ויעמוד הרב ויקשיב לקולן בתשומת־לב מיוחדת, היה נכדו עומד ותוהה; כשהרגיש הרב בדבר אמר לו: בני! הוה יודע שכל מי שחוש השמועה שלו אינו נפגם ומוחו אינו מטומטם, זה מקשיב ושומע בקול כל צפור שמים ובקול כל חיות הארץ, את קול אלהים, קול שדי...

---

1) לקוטי תורה, במדבר.

עיקר דעה זו אנו מוצאים בקוצר מלים עוד בכוזרי: „מנהג העובד אצלנו איננו נגזר מן העולם אבל אוהב העולם" (מאמר ג' בתחלתו). אבל לגדולי בעלי המוסר דרך אחרת בזה. בעל חובות הלבבות כותב: „מן הנמנע ממנו שתתיישב אהבת הבורא בלבנו עם התישב אהבת עולם בנו, וכאשר יהיה לב המאמין ריק מאהבת העולם... תתיישב אהבת הבורא בלבו, ותהיה תקיעה בנפשו כפי הכספו לו" (שער אהבת ה', פרק ה'). ובמקום אחר: „אלו היינו בושים מהבורא לא היינו זוכרים אהבת העולם" (שם, פרק ז').

אבל אפילו בשעה שהאהבה הטבעית, או המסותרת, יוצאת אל הגילוי באמצעות ההתבוננות, מכל מקום אין לחשבה לפרי השכל, כי „מקורה עמוק יותר הרבה מן השכל, וכשיוצאת אל הגילוי על ידי ההתבוננות אין זו הולדה חדשה מן השכל ממש שממנו נולדה האהבה, שהרי אהבה זו כבר היתה מתחלה בנפשו רק שהיתה בהעלם, ועל ידי ההתבוננות יצתה מן ההעלם אל הגילוי"[1], ורק האהבה שכל מקורה ושרשה הוא רק השכל בלבד „אהבה זו היא בחינת הולדה חדשה שנמצאת מחדש על ידי השכל וההתבוננות"[2].

לפעמים קורא הרב לשתי בחינות אהבה אלו בשם: אהבה רבה ואהבת עולם, המקבילות לבחינת האהבה הטבעית והאהבה השכלית; „אהבה רבה היא למעלה מגדר עלמין..." שאינה תוצאות ההתבוננות בעולמות ובבריאה, אלא באה מאליה מלמעלה, ואהבת עולם היא האהבה שנלקחה מהעולמות, דהיינו, מחמת התבוננות איך שכל עולמות עליונים ותחתונים הם חיים וקיימים מבחינת מלכותו יתברך"[3] מתעוררת אצלו האהבה לאלהים[4], והיא פרי השפעה חצונית, ולפעמים תולדות מעשים בלתי מצויים שמתרחשים ובאים בעולם, „על דרך משל, האדם מתפעל על ידי שרואה מופתים הפך הטבע... ועל ידי זה רואה גדולת ה' יתברך ויגיע לו מזה אהבה לה'"[5].

מתוך אהבת הבורא בא הרב לידי אהבת הבריאה, מתוך חבת היוצר לידי חבת היצירה. הרב שראה בכל דבר מן הדברים, בכל נקודה קטנה שבקטנות, רק את האלהות, ששמע בקול כל היציר את קול אלהים מתהלך בתוך מרחב הבריאה, הוא השתוקק בכל רוחו ונשמתו להתמזג ולהתכלל עם כל הבריאה, לא מתוך אהבת הבריאה כשהיא לעצמה, כי „כל

---

1) תורה אור, ויגש.

2) שם.

3) תורה אור, ויחי.

4) עוד הזוהר מחלק את האהבה לבחינת אהבה רבה ואהבה עולם, „אהבה רבה היא רחימו שלים, אהבה שלימתא בשלימו" (ח"א י"א), „אהבת עולם דא רזא דעלמא תתאה" (ר"מ ואתחנן, רס"ג).

5) תורה אור, ויחי.

על דבר ההבדל שבין אהבה טבעית ואהבה מתוך התפעלות עין גם בס' ביאורי הזוהר, ויגש ד"ה: ונשמתא איהו כלילא בתלת דרגין.

שלמות מוסרית, אלא על ידי שברון־רוח ועצבות הנפש, ובכדי „להשיג השגה (אלהית) אין טוב לאדם כי אם להרבות בכל האפשר בבכיה על כל דבר בדמעות שליש״[1]. אכן כשם שתורת הסוד נשתנה במדה ידועה על ידי הבעש״ט, כפי שראינו למעלה, כך גם רוח בעלי הסוד נשתנה על ידו, הוא נסך עליהם רוח ששון תחת רוח כהה, שמחה תחת אנחה. הבעש״ט מגנה את העצבות ומשבח את השמחה, מפני שהעצבות והמרה־שחורה מרחיקות את האדם מאלהים ולהפך השמחה מקרבת אותו אליו[2], „ומכונת היצר להפיל את האדם במדת העצבות ולבטלו על ידה מעבודת הבורא יתברך״, ו„על האדם להבין רמיותו של הרמאי הזה... ולעבוד את הבורא יתברך בשמחה״[3], ו„כשנתגברה המרה־שחורה על ידי עצבות וסגופים, אז צריך לאכול ולשתות ולשמוח להסיר החולי הנ״ל״, „ויש שכר עד אין תכלית על מצוה שעושין בשמחה״[4], ו„עבודה שהיא מתוך שמחה, טובה ורצויה יותר.. ואפילו אם נכשל אדם בעברה לא ירבה להתעצב, רק יתחרט בחרטה גמורה על מה שעשה, ויחזיק במעוז שמחתו בבוראו יתברך״[5], כי אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה[6], ואשרי לאדם שיודע לסגל לו מדת השמחה, בכל אופן ישתדל לפחות להתרחק מן העצבות, „וכלל גדול בעבודת הבורא שיזהר מעצבות כל מה שיוכל״[7].

גם כל תלמידי הבעש״ט נותנים ערך גדול להשמחה; סגולה להתקרבות הנפש אל האלהות היא השמחה, „וכדי לחבר ולדבק עצמו בו יתברך, צריך לשמח הגוף והחומר״[8], וצהלת הרוח מזקקת את הדעת, „על ידי השמחה יתחזק כח השכלי״[9] „והשמחה נקראת טל תחיה״[10] „והשמחה מכפרת עונות״[11] „ואחד

1) אוצרות חיים, שער יחודים פרק ה׳.
2) שבחי הבעש״ט.
3) צואת הריב״ש.
4) כתר שם טוב.
5) צואת הריב״ש.
6) שבחי הבעש״ט.
7) צואת הריב״ש.
8) תולדות יעקב יוסף, משפטים.
9) ס׳ המדות לר״נ מברצלב. עצבות.
10) לקוטי רמ״ל, ויקהל.
11) לקוטים לר״פ מקוריץ.

פרק עשירי.

שמחה ואופטימיות.

ההבדל במעמד־נפש המקובלים הסבה להבדל השקפותיהם על החיים. המקובלים הראשונים מגביהים את מעלת העצבות והאחרונים להפך — את מעלת השמחה. הרב מפליג בשבח השמחה. מושג השמחה לפי הרב. השמחה פרי האופטימיות. האופטימיות בהשקפת העולם של הרב.

מדבריו של אדם נכר מעמד־נפשו, גם מתוך תורתו של הרב אנו מכירים מעמד־הנפש שלו.

על תורת הקבלה מאמצע ימי הבינים והלאה (ביחוד מתחלת האלף הששי), פרוש ענן תוגה, ורוח של עצבות ומרה־שחורה בוקעת ועולה מתוך שורותיה. הלב דואג, הנפש נאנחת, הרוח מיללת והנשמה בוכה בלי הפוגות, ואין דרך אחרת להתקרב אל אלהים כי אם על ידי עצב ותוגת־לב. „היגון הגדול יתחולל ברעיוניו, ויאנח במרירות לב, ונפשו תהיה מרה לו" [1]. מעמד נפש זה הטביע את חותמו על השקפת־העולם של המקובלים. השקפותיהם על החיים, חיי עולם הזה, נעשות כהות ועכורות, נוגות ועצובות, כל המודות התבל נראו להם רעות ומזיקות, ועל האיש החפץ חיים נצחיים, למאס בהן ולהתרחק מאליהן לבל יבולע לו, מפני „שכל תענוגי עולם הזה נמשכו מהקליפות" [2], ולכן „אין ראוי (לאדם) לשמוח בשמחת העולם הזה" [3], ואוי לו למי שנהנה ממנו אפילו באצבע קטנה, „כי יאבד עולם נצחי למען הנאה מועטת" [4], ואפילו האר"י, שבתורתו אנו מוצאים כבר פה ושם דברים המורים על מעלת השמחה, שהיא „מצד הקדושה" [5], גם דעתו נוטה בעיקר הדבר לדעת בעלי סוד אלה, וכמוהם מוצא גם הוא שאין דרך אחרת לפני האדם להגיע לידי

---

1) ס' חרדים בשם רבנו יונה.
2) ראשית חכמה, שער הקדושה.
3) שם, שער האהבה.
4) מנורת המאור, נר ב', כלל ב', ח"ב, פ"ג.
5) שער הקדושה, חלק ב'.

גילוי והתפשטות החיות האלהות"[1], "ורק שמחת הנפש לבדה הרי זו דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום המצות", ואי אפשר לזכוך הנפש אלא על ידי שמחה, ולפיכך מיעץ הרב את האדם איך להתנהג כש"רואה לעתים מזומנים שצריך לזכך את הנפש ולהאירה בשמחת לבב". ובכלל ראוי ש"תהיה עבודתו של אדם כל ימיו בשמחה רבה היא שמחת הנפש, ושלא לערבב ולבלבל שמחת הנפש בעצבון הגוף"[2], כי "המשכת קדושה העליונה היא על ידי שמחה של מצוה דוקא"[3]. ולפיכך אין דעתו נוחה מאותם מבני אדם, שגורמים צער לעצמם, על ידי עצבות ומרה־שחורה תמידית, שמכלה את הנפש ועוכרת את הרוח, ומיעץ את כל איש "לטהר לבו מכל עצב ממילי דעלמא וממילי דשמיא", להשתדל לגרש את הרוח הרע הזה מקרבו, "ואפילו אם נופלים לו (לאדם) הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה בתורה ובתפלה בכונה... אל יפול לבו בקרבו להיות מזה עצב, אלא אדרבה יתחזק יותר, ויוסף אומץ בשימו אל לבו, כי נפילת המחשבה זרה היא הקליפה, העושה מלחמה בבינוני עם נפש האלהית שבו, ונודע דרך הנלחמים והנאבקים יחד, כשהאחד מתגבר אזי השני מתאמץ להתגבר גם כן בכל מאמצי כחו, ולכן כשנפש האלהות מתאמצת ומתגברת להתפלל, אזי גם הקליפה מתגברת כנגדה לבלבלה ולהפילה במחשבה זרה שלה לא כטעות העולם, שטועים להוכיח מנפילת המחשבה זרה מכלל שאין תפלתו כלום, שאלו היה מתפלל כראוי וכנכון לא היו נופלים לו מחשבות זרות... אל ישית לב אל כל אלה, רק יהיה בשמחה רבה"[4].

ומושג השמחה של הרב רחוק הרבה ממושגה הרגיל אצל רוב בני האדם, שאינה נקיה תמיד מקלות־ראש והוללות במדה ידועה; השמחה של הרב היא להפך, שמחה של כובד־ראש, כי "כובד־ראש ושמחה עולין בקנה אחד, ומתוך כובד־ראש יבא (האדם) אחרי כן לידי שמחת הנפש המשכלת ולידי שמחת הלב, שהיא בחינת גילוי פנימיות אור אין־סוף ב"ה"[5], ועיקר התענוג

1) תורה אור, וארא, בשלח.
2) תניא פל"א, ל"ב, ל"ג.
3) תורה אור, ויחי.
4) תניא פרק כ"ח.
5) סידור, שער התפלה, ד"ה: ובזה יובן מ"ש כן צדקה לחיים. תורה אור, וישב.

משרשי החסידות היא השמחה"[1]) ולהפך מדת העצבות היו מגנים ביותר, מפני שעצבות מונעת את האדם מלהשיג השגה אלהית, ומעבירה אותו על דעת קונו. „על ידי עצבות אין הקדוש ברוך הוא עם האדם"[2]), „והעצבות דוחקת רגלי השכינה"[3]) „ומתוך עצבות נקל לו לאדם לעבור על כל התורה כולה"[4]) ו„מדת העצבות היא הקליפה היותר קשה"[5]), ולכן ראוי לאדם לשרש את המדה הרעה הזאת מלב, „ולהזהר מעצבות עד קצה אחרון, אפילו מדאגות עונות, ויפקחנו בספורי מעשיות של שמחה"[6]).

יתר משאר תלמידי הבעש"ט מוצא הרב את מעלת השמחה גדולה ביותר, ולהפך, מדת העצבות גרועה מאד. השמחה מונעת את האדם מן העברה ומכשירתו למדות טובות, „ואי אפשר לנצח את היצר מתוך עצבות כי אם מתוך שמחה, בלי כל נדנוד דאגה ועצב בעולם"[7]). והעצבות כשהיא לעצמה אינה מדה ומוצאה מרפיון הרגש, התאבנות הלב ועמעום זיקי חיי הרוח, „ועצבות מורה על טמטום הלב ואין חיות בו"[8]) „ועצבות ומרה שחורה היא קמיטת וכויצת החיות"[9]), שעל האדם לשית עצות בנפשו לפטור ממנה"[10]), כי מלבד שאין העצבות מביאה שום יתרון להנפש עוד מבניעתה ומשפילתה, היא שוללת מן האדם את האמונה, הבטחון והתקוה באלהים, ומעבירה אותו על דעתו ועל דעת קונו, „ומן העצבות לא יגיע תועלת לעבודת ה' כלל, רק שתשפיל את האדם להיות כאבן דומם להיות מתייאש בעצמו, שזהו אסקופה לדריסת רגלי החצונים"[11]), „ושמחת הנפש מבטלת כל המונעים ומעכבים מבית ומחוץ, ומכנעת החצונים והם נדחים מאליהם כחשך שנדחה מפני אור", „והשמחה היא

1) מתלמידי הריב"ש.
2) ס' המדות, עצבות. לקוטי עצות ערך שמחה, אות כ"ז, ל"א.
3) דברי אמת, התנהגות.
4) לקוטי רמ"ל.
5) פרי הארץ.
6) דרכי צדק, בסופו.
7) תניא פרק כ"ו, ל"א.
8) שם.
9) תורה אור, בשלח:
10) תניא פרק ל"ב.
11) סידורו של הרב דף ל, ד"ה: להבין ענין תרומת הדשן.

ובנקודת המבט שמתוכה אנו מתבוננים על הדברים. וגם המאורע הזה יכול להביא את האדם המתבונן לידי סבלנות ביחס לזולתו, כי אחרי שהשקפתנו על דעות בני האדם ומעשיהם אינה תמיד אוביקטיבית, אין אנו יכולים שוב להיות בטוחים תמיד שמשפטנו עליהם הוא באמת משפט נכון, וממילא מחייב הדבר שראוי לנו לסבלם אפילו בשעה שנדמו לנו לרעים ומזיקים, כי מאד אפשר שהם לעצמם אינם רעים כלל אלא שלעינינו נדמו הדברים כך.

„ידוע כי כל דבר ודבר יכול האדם לדון משני צדדים ימין ושמאל או על דבר והפוכו... דרך משל, כשירצה אחד לדון את חברו, אזי ברצותו ידין אותו לכף זכות, ויבחר לספר המעשים החשובים שנמצאים בו ולא יסתכל בצד הרע שבו כלל, וכן להפך, אם ירצה לדונו לכף חובה ימצא עליו חובות הרבה ולא ימצא עליו שום צד זכות", „ויכול להטות מדין כלפי חסד כמו משנאה לאהבה או להיפוך, ואותו שכל שיחייב לזכות וחסד יטהו אל ההיפוך שיתייב הדין והעונש, ויש בכאן להטות המדות מן הקצה אל הקצה" 1), ו„כנראה בחוש באב לבנו או באוהב לאוהבו, שמפני אהבתו אותו מאד ישבחנו תמיד במעלות ומדות טובות, שאין בו גם חלק העשירי מן הטוב ומעלה, לפי שמחמת הסתכלותו עליו בעין טובה מאד, אזי גם מעט הטוב שבו יגדל בעיניו מאד כערך מאה פעמים מכמו שהוא, ולהיפוך, כל חלקי הרע שימצא בו יקטן מאד בעיניו הגם שהוא רב מאד, עד שלא יחשב בעיניו לרע כלל, והוא רק לעוצם העין טובה שריאה עליו עד שכלא ממש נחשב כל הרע שבו... אך כאשר יכעים ויקציף האב על בנו האהוב או על אוהב נפשו, אז יוסר מעליהם העין טובה ויתחיל להסתכל עליהם בעין רעה... ויראה בעין שכלו עליהם הכל לרע ולא לטוב כלל, דהיינו, שגורם שישכיל שכלו בכל מעשיהם ומדותיהם שהם רעים וחטאים ביותר הרבה מכמו שהוא, עד שמעט חלק הרע שנמצא בהם יגדל מאד בעיניו והיה לחטא ועון גדול מנשוא, וכל רבוי הטוב

1) תורת היום, אות נ"ז. ועיין בס' סניגור לצויפל עמ' 73. לפי הרב „נקראו שתי מדות אלו בלשון הגמרא ובלשון הקבלה פלוגתא דב"ש וב"ה, שב"ש מחמירים בכל מקום ודנים לחובה, וב"ה מתירים ומקילים ודנים לטובה, והכל על פי רצונם" (שם).

והשמחה הוא מהתבוננות בגדולת ה'"[1]), „ומצד העבודה שעובד ומקיים גזירת המלך הקב"ה"[2]), והיא שמחה דקה וזכה ביותר, שאינה נתפסת בחוש אלא מורגשת בנפש וברוח, „וכמו שהריח נקלט ונכנס לתוך גופו (של אדם) ומענג בדשן נפשו, הגם שהוא דבר שאין בו ממש ואין נראה ונתגלה לעין, כך ענין השמחה בה' היא מעלמא דאתכסייא, רק שמשמחת את הלב ומלהיטו להתלהט ולהתלהב באור ה' מכל אבקת רוכל"[3]), „ואין השמחה האלקית שמחה גשמית, אלא שהנפש האלקית תשמח בה'"[4]), „בהתלהטות והתלהבות מחמת קרבת ה' הטוב לה, שתתמלא הנפש אורה ושמחה לה' לבדו בקיום המצות ביתר שאת, ומצד המשכת אור אין־סוף בקיום המצות והתענגו על ה' במלוי רצונה וחפצה"[5]), וכל השמחה הזאת אינה אלא „בלב ונפש, אבל לא בהוללות ושכרות... בלבושי הגוף והנפש הבהמית"[6]), „ומי שטבעו בהוללות, הגם שהוא כלי מוכן לקבל כל רז לא יתקיימו בנפשו, ויהי בחשך הלוכו כל הימים, להטעות את עצמו בתכלית, כי אין ה' אתו בשום אופן"[7]).

שמחת נפש זו היא ענותנית, צנועה ושפלת־ברך, ומי שיש לו שמחה באלהים, אינו בא לעולם לידי גסות הרוח וזחיחות הלב. „אדרבה העצבות היא מגסות הרוח"[8]), „ובכל פרטי מיני שמחות הנפש, אין בהם מניעה להיות נבזה בעיניו נמאס בשעת השמחה ממש, כי היותו נבזה בעיניו הוא מצד הגוף ונפש הבהמית, והיותו בשמחה הוא מצד הנפש האלהית ונצוץ האלהי המלובש בה להחיותה"[9]).

מתוך הפלגת הרב בשבח השמחה נכר שנשמתו היתה אופטימיות במדה ידועה, כי אין השמחה מצויה אלא במקום שהאופטימיות מצויה, ובאמת בולטת הרבה פעמים אופטימיותו

1) תורה אור, וארא.
2) לקוטי תורה, בהעלתך.
3) שם, מגלת אסתר, ד"ה: וזהו ענין ששה חדשים בבשמים.
4) סידור, קל"ז ע"ב (ווארשא תרכ"ז).
5) תורה אור, בראשית. שם, וישב, ויחי, ד"ה: מן המצות נעשו לבושים.
6) הרב במכתביו.
7) רבי דוב בר בשם אביו הרב.
8) תניא פרק כ"ז.
9) שם, פרק ל"ד.

ראו מאורות התורה מימיהם, להם אפשר למצא צד זכות. „יודע ספר ומחזיק בתורת ה׳ גדול עונו מנשוא ואשמתו גדלה בכפלי כפלים, במה שאינו נלחם ומתגבר על יצרו בערך ובחינת מלחמה עצומה, מאשמת קל שבקלים מיושבי קרנות הרחוקים מה׳ ותורתו, ואין אשמתם גדולה כל כך במה שאינם כובשים יצרם הבוער כאש להבה, מפני פחד ה׳ המבין ומביט אל כל מעשיהם, וכל ת״ח המזלזל במצות... הרי הוא גרוע מעמי הארץ, שזדונות נעשו להם כשגגות ולזה נעשים שגגות כזדונות״[1].
וראוי לאדם לשים לב שלא לדון את חברו אפילו קל שבקלים עד שיגיע למקומו, „כי מקומו גורם לו לחטא, להיות פרנסתו לילך בשוק כל היום ולהיות מיושבי קרנות, ועיניו רואות כל התאוות ועין רואה והלב חומד ויצרו בוער כתנור בוערה מאופה כאש להבה, מה שאין כן מי שהולך בשוק מעט ורוב היום יושב בביתו, וגם אם הולך כל היום בשוק יכול להיות שאינו מחומם כל כך בטבעו, כי אין היצר הרע שוה בכל נפש״[2] (אבל סוף סוף מוכרח אדם כהרב להמתיק במדה ידועה הנחה כזו, שנראית מתוכה כאלו היא פוטרת את האדם לפעמים לגמרי מדין וחשבון על מעשיו, ומוסיף ש„באמת גם מי שהוא מחומם מאד בטבעו ופרנסתו הוא להיות מיושבי קרנות כל היום אין לו שום התנצלות על חטאיו״)[3]. כמו כן יש שהאדם בא לידי חטא מרוב טובה, כי המותרות שבחיים פעמים שמביאין גם את האנשים זכי הרוח לידי עברה, „ומחמת סבת רבוי הטוב בגשמיות התענוגים, יכול גם האדם שלבבו שלם ונקי מכל סיג, ואינו נוטה אחר הרע כלל להכשל בעברה״[4].

סבלנותו של הרב מבצבצת ועולה גם מתוך התנהגותו ביחס לה„שחיטה״ של המתנגדים, כי אף על פי שחשב את דרך השחיטה שהונהגה על ידו בין החסידים, למכוונת ביותר על פי דיני התורה והקבלה[5], ואת אופן השחיטה של המתנגדים לבלתי מתאמת עם הדין, מכל מקום לא הקל ראשו

1) ש״ע הל׳ ת״ת, פ״ד סי׳ ג׳.
2) תניא פרק ל׳.
3) שם.
4) תורת חיים, אות י״א.
5) ר״א מרקוס בספרו „דער חסידיזמוס״ כותב, שהבעש״ט הנהיג את אופן ההשחזה החדשה בין אנשי סיעתו, ונעלם ממני מאין לו זאת.

שבהם באמת, יקטן מאד בעיניו עד שבלא ממש חשוב ואינו רואה טוב כלל וכלל... וכל זה ימצא בשכל וטעם דוקא, מפני שעין רעה זו יגרום כל הטיית השכל לדון הכל לחוב דוקא... ונמצא מובן דיכול להיות הטיות הרצון והשכל להצדיק ולהרשיע מן הקצה אל הקצה, והכל תלוי בעין טובה ובעין רעה"[1].

על יסוד כל הדברים האלה יבא הרב לידי החלטה, „שיש מקום לסבול גם לדברי המנגד", ולא רק לסבלם מתוך אונס והכרח, אלא אפילו מתוך הכרה ורצון טוב, או בלשון הרב: „לא די שלא יהיה דברי המנגד סותרים אלא אדרבה יקבלום באהבה וברצון", כי מקום יש בראש בעלי הדעת להבין שגם לזולתם הצדקה ויפוי הכח על דעותיהם, כשם שיש הצדקה ויפוי הכח על זה לעצמם, ואם הם משיגים הדברים באופן זה, אין מן הנמנע שאחרים ישיגו אותם באופן אחר לגמרי, „והדוגמא מבעל תבונות רב, שיסבול כל דבר המנגד לרצונו, לפי שיש בכלי מוחו הרב למצא מקום וטעם לסברא המנגדת גם כן"[2], „ויש בכח השכל לסבול דבר שהוא שונאו בתכלית, ולהיות מעיין ומתבונן בו כמו שמתבונן בדבר האהוב אצלו אף ששונא אותו בתכלית"[3], ואנו רואים לפעמים שסבלנותו של הרב אינה מצטמצמת רק ביחס לדעות, שאינן עוברות לעולם את גבול המחשבה להתגלם במעשה, אלא אפילו ביחס לפעולות ולמעשים נוהגת אצלו מדה זו, ויקרה הדבר, שהרב מוצא צד זכות אפילו לבני אדם שמעשיהם אינם רצויים, לא לבד שדעותיהם אינן רצויות, ומלמד סנגוריא גם על אנשים השקועים בתאוות חומריות בתענוגי עולם הזה, ומחליט שלא תמיד יכול האדם להיות אחראי בעד מעשיו המקולקלים, פעמים שטבעו ומזגו מכריח אותו לדבר עברה, ופעמים שתנאי החיים גורמים לזה. אמת, שביחס לבני אדם המעולים היודעים את התורה, אין שום סבה חיצונה יכולה להצדיק את מעשיהם המקולקלים, כי אנשים כאלה יכולים להתגבר בכל עת ובכל שעה על הנטיה הבהמית שבהם, אבל לבני אדם גסים, שלא

1) תורת חיים, וירא אות כ"ד. שם, דרוש שני אות י"ז.

2) סידור, שער התפילין.

3) תורה אור, מגלת אסתר.

של הרב מהשקפת־העולם שלו[1]: הוא רואה בהנהגת העולם ובמשטרי הבריאה „הוראה גמורה על גדולת אין־סוף... ופעולותיו באצילות ובריאות עליונים ותחתונים הם משובחים עד אין תכלית"[2] ומטייל לו הרב בפרדס החקירה האלהית ברוח שאנן ונפש שוקטת, בבדיחות דעת ופנים מאירות, בלי שום עצבות והתמרמרות, בלי כל תלונה על המעשים הנעשים תחת השמש, דברים שבאים בעיקרם בסבת מרירות־לב ומרה־שחורה, מסתכל הוא על כל חללו של עולם דרך שפופרת בהירה וזכה, ומוצא את כל אשר עשה האלהים טוב מאד, „ואפילו כשבאים יסורים על האדם אז לא למראה עיניו ישפוט, שיסורים אלו רעים הם באמת, אלא ששרשם טוב, יען ממנו לא תצא הרעות רק טוב גמור"[3], „כי אין רע יורד מלמעלה והכל טוב, רק שאין מושג לרב טובו ולכן נדמה לו רע[4], וזהו עיקר האמונה שבשבילה נברא העולם, להאמין באור פני מלך חיים, ועל כן עוז וחדוה במקומו, והואיל והוא רק טוב כל היום, על כן ראשית הכל, שישמח האדם ויגל בכל עת ובכל שעה, ויחיה ממש באמונתו בה', המחיה ומטיב עמו בכל רגע, ומי שעצב ומתאונן מראה בעצמו שחסר לו איזו טובה, והרי זה ככופר, ועל כן הרחיקו מדת העצבות מאד חכמי האמת... ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב, שמאמין שהרע הנדמה הוא מטוב העליון, שהוא חכמתו יתברך שאינה מושגת"[5].

---

1) נראין הדברים, שגם בדבר זה היה הרב מושפע מלמודיו של הבעש"ט, בדרך שהיה מושפע מהם גם בדברים אחרים, כפי שהעירנו על זה במקום אחר, כי כנודע היתה „דרך האמונה באלהות של הבעש"ט אופטימית" (Schechter, „Die Chasidim" 49).

2) אגרת הקודש ר"ה: והנה כללות הי"ס.

3) לקוטי תורה, חקת, וראה זוהר בראשית ר"ה ע"ב.

4) ראוי לציין, שחוקרי תורת הפילוסופיה של לייבניץ מוכיחים את האופטימיות שלו, גם מתוך דבריו על אודות הרעות המתרגשות ובאות לעולם, שהם בעצם אותם של הרב „Nur Scheinübel sind es welche den Eindruck der Ungerechtigkeit des Weltlaufs hervorbringen" (W. Windelband: „Die neuere Philosophie" VIII); אך מדומות הן הרעות העושות עלינו רושם של אי־משפט במנהגו של עולם.

5) אגרת הקודש ר"ה: להשכילך בינה.

לפעמים מוצא הרב צד יתרון ותועלת במדת העצבות, ואנשים שאין להם לב נשבר האמתי בעצם טבעו — כותב רד"ב בשם אביו — לא יוכל להתפעל

בשהיטתם. „אף על פי שהשחיטה על ידי סכינים שאינם מלוטשים (זו שחיטת המתנגדים) — הוא כותב — קשה להנצל מספק שהייה בבהמה, בכל זאת חלילה לנו להוציא דבה על מדינת המקילין"[1]. ובמקום אחר: „גם שהשחיטה בסכינים מלוטשים היא מצוה רבה ועצומה אשר החזיקו בה רבותינו קדושי עליון וממש נתנו נפשם עליה... אך אם לפעמים יהיו מסובין בסעודת מצוה עם אנשי עירם, חלילה לפרוש מהם להחזיקם כאוכלי נבלות ח"ו, הס מלהזכיר, כי אם שגם הם יאכלו עמהם[2], ואנחנו מדי נשים אל לב, עד כמה גדול היה ערך השחיטה ב„סכינים מלוטשים" בעיני חסידי חב"ד בכלל ובעיני הרב בפרט, וכמה סבלו בני הכתה הזאת בשבילה מאת המתנגדים (עיין חלק א'), אז נדע לערוך את מדת הסבלנות שהיתה דרושה לו לסבול דבר זה באורך רוח כל כך. אבל קשה להכריע בדיוק, אם היתה סבלנותו של הרב ביחס להשחיטה מעין צורך השעה, למנוע המחלוקת בישראל, מחמת שהרב כתב דברים אלו בשעת התגברות התסיסה בין החסידים והמתנגדים, או שהיתה נובעת מתוך טולירנציה ממש, מפני שממקום אחד נראה, שעמעום הזה, שהיה הרב מעמעם על השחיטה בכלל בימים אלו, היה בסבת חשש מחלוקת, ובאחת מתשובותיו הוא כותב: „אודות איסור השוחטים, שאסרו הקהל שחיטתן... אין אני יודע למה אין חשש מפני המחלוקת ח"ו[3]; ואת המכתב, שבו מתיר הרב לאנשי־סיעתו לאכול משחיטת המתנגדים, שהזכרנו פה למעלה, הוא מסיים: „וה' ישים שלום בשעריכם", דברים המורים, שאותה שעה לא היתה שעת שלום בין המפלגות. בכלל אין להגיד ברור עד כמה היתה סבלנות הדעות של הרב מגעת, מפני שיש בזה פנים לכאן ופנים לכאן, בכל אופן, די לנו לדעת, שכבר הרגיש הוא על כל פנים שאין לגזור על המחשבה שתקבל צורה זו או אחרת כישר בעינינו, ושהשקפות בני האדם אינן תמיד אוביקטיביות, ושאין רצונו של אדם תמיד ברשותו, דברים הגורמים סוף סוף לסבלנות פחות או יותר. בכלל מוצא הרב שמדת הסבלנות מורה על

---

1) שו"ת הרב, תשובה ז'.

2) מכתבו של הרב לאנשי־סיעתו בוילנה.

3) שו"ת הרב, תשובה ח'.

פרק אחד עשר.

סבלנות.

העדר הסבלנות ביחס לאמונות ודעות. הרב מוצא מדת הסבלנות בדעות למשובחת, סבת הדבר. עד היכן מגעת סבלנותו של הרב. התנהגותו במלחמת רוסיה־צרפת בשנת 1812 נובעת מתוך חרדה לשלום הדת. היראה מפני קלקול הדת מביאה את הרב לזלזל במדת הסבלנות.

סבלנות הדעות היא מדה שאינה מצויה אצל רוב בני אדם, ואלו אפילו שמצוינים בשאר מדות, אינם מצוינים תמיד בסבלנות יתירה ביחס לדעות זולתם. ביחוד מורגשת אי־סבלנות בקרב אנשים חרדים ואדוקים בדת; הם נרתעים על פי רוב לאחוריהם בשעה שמרגישים נגיעה קלה באוצר המחשבה שלהם, וכל דעה – ובעיקר אותה שמתיחסת לעניני אמונה, – שמוחזקת אצלם לטובה ורצויה, קודש קדשים היא להם ונכונים למסור את נפשם עליה, ולהפך, דעות של אחרים שאינן מתאימות עם דעתם, חולין הן בעיניהם ואין להן כל זכות קיום [1]. לפיכך נכבדות לנו בדבר זה השקפותיו של הרב, הנמצאות פה ושם בספריו, שמתוכן מבצבצת ועולה לפעמים סבלנות־הדעות במדה ידועה, אם אמנם בצורה מוגבלת, כפי שנקל לשער זאת מראש.

על פי הרב ראוי לפעמים לאדם לסבול דעת חברו אפילו בשעה שהיא שונה מדעתו, מפני שאין דעות בני האדם והשגותיהם שוות, ומה שרע בעיני האחד טוב בעיני השני, ואי אפשר לאדם להכריח דעת זולתו להשיג את הדברים באותה מדה דוקא כפי שהם מושגים במוחו. או בסגנונו של הרב: „שונים הדעות והשכליות של כל אחד ואחד, ואין חכמת אחד דומה לחברו,

---

[1] פרטים על דבר אי־סבלנות ביחס להאמונות והדעות, תמצא: Neander, „Allg. Ges. d. christl. Rel." I, 117-135; Buckle „Ges. d. Civil. in England" I; 156-162; II 571 (Leipzig, 1881) גרץ חלק ד' פ"ד; חלק ו' פרק י"ר – ט"ז; H. Nussbaum, „Szkice historyczne z życia żydów w Warszawie", 42. וראה מאמרי העדר הסבלנות (המליץ שנת תרס"א №№ 74, 73, 66).

השקפה זו אף על פי שבכללה היא אחד מעקרי האמונה, כמו שמטעים זאת הרב בעצמו, מכל מקום אפשר לחשוב אותה אצל הרב גם לתוצאות נטית הלב, והוא לא לבד שהאמין במדת טובו של הקב״ה, אלא לבו הגיד לו ש„השורש והמקור המחיה את כל העולמות הוא טוב״[1], נטיה זו באה לו מתוך צהלת הרוח ושמחת הנפש, „מתוך חדוה של עונג האלהי״[2].

התפעלות פנימית מגדלות א״ס... ואדם לא יכול לבא לקבלת אמתית רזין דאורייתא, והשגת עמקות אמתית באור אין־סוף עד שיוקבע בנפשו, בלתי אם יש בו המרה־שחורה הטבעית והעצמית, מושרשת בו מנעוריו״ (קונטרס ההתפעלות פרק ה׳), אבל אותו היתרון והתועלת, שהרב מוצא במדת העצבות, אינו אצלו תועלת מוחלטת ותכלית מכוונת, אלא להפך, אמצעי לבא על ידו למטרה נעלה: לידי שמחת הנפש והתענגות על הבורא. וכן מבאר הרב את דעתו זאת במקום אחר מפורש „מה שכתוב בכל עצב יהיה מותר, איזה יתרון ומעלה? אדרבה מלשון זה משמע, שהעצב מצד עצמו אין בו מעלה, רק שיגיע ויבא ממנו איזה יתרון, והיינו, השמחה האמתית בה׳ אלהיו, הבאה אחר העצב האמתי לעתים מזומנים... ולשמחה הבאה אחר העצב, יש יתרון כיתרון האור הבא מן החשך״ (תניא כ״ו).

בכלל הבין הרב את העצבות, לא על פי הוראתה הכללית, כלומר: צער ועכירות הרוח, אלא בהוראת כובד־ראש, להיפך מן קלות ראש, שהיא „שמחת הוללות״ לפי סגנון החסידים (עיין אור תורה, ויחי).

1) לקוטי תורה, חקת.

2) קונטרס ההתפעלות.

ראוי להעיר, שלמידי בעלי החב״ד על דבר השמחה, מזכירים אותנו במדה ידועה במאמריו של שפינוזה על דבר העליצות. שפינוזה כותב: „העליצות בעצמה אינה רעה, כי אם טובה, אבל העצבות בעצמה היא רעה״ (איתיקה, חלק ד׳, למוד א׳). „השׂשון הוא תמיד טוב, מה שאין כן היגון או העצבות״ (שם, למוד מ״ב, מופת). „יותר שאנחנו עליזים אנחנו מגיעים לשלמות יותר גדולה, ר״ל מוכשרים אנחנו יותר לקחת חלק בטבע האלוה או להיות חלק אלוה ממעל״ (שם, למוד מ״ה, באור). „שמחת האדם בעצמו הוא באמת האושר היותר נעלה, שאנהנו יכולים לחכות בתקותנו״ (שם, למוד נ״ב, באור).

בסוף המאה הי״ט נוסדה באמיריקה כתה דתית חדשה, שיסוד תורתה היא להתרחק עד כמה שאפשר מן העצבות, ולהתנהג רק בשמחת נפש ועליצות הרוח. הכתה הזאת הצליחה להתפשט במשך זמן קיומה הקצר בכל ארצות הברית ולחדור אל תוך כל שדרות העם. בראש הכתה הזאת עומדים חכמים מפורסמים כמו: Horatio W. Dresser, Henry Wood והרבה דברים בענין זה דומים לדברי החסידים על אודות השמחה (В. Джемсъ, „Многообразіе религіознаго опыта“ 87).

הקדושה, התורה האלהית שנתנה מפי הגבורה בקולות וברקים, באותות ובמופתים, תתעסק בדברים פשוטים וגשמיים, כדרך בני אדם קרוצי חומר, ובכדי לצאת מן המבוכה הזאת בחרו להם דרך חדשה – דרך הסוד, ויצרו למו אליגוריה סודית תחת פילוסופית. ועל דרך זו התאמצו להפשיט מן התורה את צורתה הנגלית ולהלבישה צורה של מסתורין, על ידי צרופי אותיות וכונות נעלמות [1], ורובם כמעט שלא נתנו ערך מיוחד להתורה כפי שהיא לעינינו בצורתה החצונית, בהתלבשות הכתב, רק בקשו את הפנימיות שבה, המסתתרת והטמונה בתוך הכתב, והביטו על אלו שפרשוה כצורתה, כעל מעוטי הדעת וגסי השכל, שאינם מוכשרים להשיג את המאור האמתי שבתורה. „רק טפשין דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא דאורייתא... אינון דידעין יתיר לא מסתכלן אלא בנשמתא דאורייתא... בנשמתא דנשמתא" [2], ולא עוד אלא מי שאומר שדברי התורה כפשוטם, הרי זה ממעט את הדמות ועושה הקודש חול, ומוטב שתהפך לו שליתו על פניו, „מאן דאמר דההוא ספורא דאורייתא לאחזאה על ההוא ספור בלבד קאתי תיפח רוחיה, דאי הכי לאו איהו אורייתא עלאה... מלך בשר ודם לא יקרא דיליה הוא לאשתעי מלה דהדיוטא כל שכן למכתב ליה, ואי סליק בדעתך דמלכא עלאה קודשא בריך הוא לא הוו ליה מלין קדישין למכתב ולמעבד מנייהו אורייתא, אלא דאיהו כניש כל מלין דהדיוטין... אלא ודאי כל מלה ומלה אתייא לאחזאה מלין עלאין" [3]. דרך הלמוד הזה התפתח ביותר על ידי המקובלים בספרד, שידעו לשתף את רוח המחקר עם רגש הלב, הם מצאו ש„דברי התורה כפשוטם נועדו לגסי השכל, אך ליודעי חן נמסר הדבר לגלות רזי עליון בצרופי אותיות שבתורה" [4], ולכן ראוי לאדם להשתדל עד כמה שיש בכח שכלו, להבין ולהשיג שמץ

---

1) עיין גרץ חלק ה׳ עמ׳ 50. עקבות האליגוריה הסודית אנו מוצאים עוד בס׳ הבהיר. פרטים על דבר השיטה האליגורית ומקורה ודרך האליגוריסטים בלמודיהם ובדרשותיהם, ימצא הקורא אצל פרנק בספרו הקבלה, בפתיחת הספר, ואצל בַּכֶּר „Bibelexegese d. jüdischen Religionsphilosophen".

2) זהר, בהעלתך, קנ״ב ע״א.

3) שם, קמ״ט ע״ב.

4) ר״א אבולפיא באגרתו לר׳ יהודה המכונה שלמון (גנזי הקבלה ללינק מעמ׳ 12 ולמטה).

ואינם נמצאים שנים ששוים בהשגתם, אלא זה משיג כך וזה משיג כך, וכל אחד ואחד מובדל מחברו בהשגתו ושכלו, שהרי אף בענין אחד ששנים שומעין מרב אחד, זה משיג כך וזה משיג באופן אחר, וזהו מחמת שגוף ועצם השגת שכל זה אינו דומה להשגת שכל חברו"[1], ובמקום אחר: „יש להרב כמה תלמידים, שכל אחד ואחד תופס שכלו של הרב לפי תפיסתו ושכלו, אף על פי ששמעו הכל שכל אחד מן הרב, רק שזה תופס בדקות יותר וכו', אבל לא נעשה שום התחדשות ממהות למהות בכללות השתלשלות שכלו של הרב, כי הכל הוא שכל ראשון של הרב, רק שנשתנה ונתעבה מחמת שנוי הכלים שמקבלים"[2], „והרי זה כמו המים שמשתנים לפי גוון הכלי"[3], ודבר זה אנו רואים גם אצל „תלמידי בית שמאי והלל, שנתרבו הדעות, זה פוסל וזה מכשיר, אף ששמאי והלל לא נחלקו רק בשלשה דברים, מחמת שזה תופס השכל ששמע מרבו כך וזה כך"[4]. „וכן בהתפעלות הלב מחולקים ומובדלים המה כל אחד מחברו, יש מתפעל כך ויש מתפעל כך באופן אחר, לפי שהלב בהתפעלותו הרי נולד מן השכל, וכפי השגת השכל כך יתפעל הלב... ועל כן מובדל כל אחד ואחד מחברו, וכל דרך איש ישר מאד בעיניו, ודרך השגת והתפעלות זולתו זר בעיניו מאד ולא יוכל לסובלו כלל"[5], ו„לא רק בכחות רוחניים כהשכל נבדל כל אחד מחברו, אלא גם בעניני תענוג, כמו בטעם וחוש הרית, כל אחד מובדל ומשונה מחברו"[6], וכשם שאין דעותיהם שוות כך אין טעמם שוה.

כמו כן מוצא הרב, שדעות בני האדם ומעשיהם אינם עושים עלינו רושם שוה בכל העתים ובכל הזמנים ומקבלים בעינינו צורות שונות חליפות, ואותה הדעה או הפעולה שנראית לנו באדם זה או בשעה זו מגונה ומכוערת, נדמית לנו באדם אחר ובשעה אחרת ליפה וברה, והדבר תלוי במצב רוחנו

---

1) סידור של הרב, שער התפלה.
2) ביאורי הזוהר, פקודי, ד"ה: כגונא דההיא פתילה. שם, חקת.
3) סידור, שער התפילין.
4) תורה אור, מגלת אסתר ד"ה: וענין וקבל היהודים. ועיין על דבר עיקר הדעה הזאת אצל שפינוזה (איתיקה, ח"א בהוספה).
5) סידור, שער התפלה.
6) לקוטי תורה, שה"ש, ביאור עה"פ „לבבתני".

אפילו חכמים שהצטיינו ברוח ההגיון בלמוד התורה הנגלית[1]. ככה נמשך הדבר עד התקופות האחרונות. אבל ביותר קבלה תורת הנגלה דחיפה עצומה מתורת הנסתר, מתקופת הבעש״ט ואילך. רבים מתלמידי הבעש״ט לא נתנו כל ערך מיוחד להנגלה שבתורה, ולפיכך לא נהגו תמיד כבוד בתלמידי החכמים גדולי התורה, ב„הלמדנים שעיקר כחם בתלמוד ופוסקים והמתמידים בלמוד הגמרא עם המפרשים״[2]. גם היו ביניהם אנשים שהפריזו על המדה כל כך, עד שהחליטו שהלמדנים המיטו שואה על האומה העברית וגרמו לצרות רבות ורעות על ישראל, בזה שהשקיעו את עצמם יותר מדאי בתורת הנגלה ובטלו על ידי כך מלמוד תורת הנסתר, „ומפני שהיו רוב מתעסקים בנגלה, לכך היו בימיהם גזרות גדולות״[3], ולהפך, הרבו להפליג בשבח „פנימיות״ התורה ובשבח העוסקים ב„הרוחניות״ שבה[4], ופנימיות ורוחנית מצאו תלמידי הבעש״ט על כל פסיעה ופסיעה בכל ענפי התורה, בכל הדינים ובכל ההלכות שבמשנה וגמרא, הרבה יותר מאשר מצאו זאת המקובלים שקדמו להם. „למה נקראו דיני התורה הלכות מענין הליכה, שכל התורה הוא הליכות אל הדבקות״ והשגה האלהית[5], „והלכה הליכות עולם לו, שהוא הילוך והמשכה (של האור האלהי) מלמעלה למטה מעולם ועד עולם״[6], והרבה משניות, ברייתות והלכות נתפרשו על ידם בדרך זו. „שנים

---

1) עוד תלמידו של ר׳ יהודה החסיד, בעל מטה משה, אומר: „הן אמת בבואי לחברה קדישא של מ״ו יודא סג״ל, נתחרטתי על זה בחרטה גמורה על שטרחתי בטרחה גדולה מאד והייתי מבטל תורת אמת שהיה לי (רצונו תורת הנסתר) למלאות כריסי בש״ס ופוסקים... אוי לי מיום הדין״ (Brüll, „Jahrbuch für jüd. Ges.“ III, 228). ואפילו הרשב״א, שהתקומם בזמנו נגד המקובלים ובעלי הסוד (עיין בס׳ מנחת קנאות), גם הוא נסחף לפעמים בזרם המסתורין, ומוצא שבהרבה מצות ואזהרות „יש לבעלי סודות התורה טעמים נכבדים מאד״ (תשובות הרשב״א, ח״א סי׳ ס״ד). ובתקופות המאוחרות רבו גדולי התורה בישראל, שסלקו את ידם לגמרי מתורת הנגלה ועסקו רק בתורת הנסתר.

2) תולדות יעקב יוסף, ויצא.

3) מדרש פנחס דף י״א.

4) גנזי יוסף.

5) כתר שם טוב.

6) בשם ר׳ זאב קיצים, כתב־יד.

מסתרי אלוה אלה, „והתורה לנו להשכיל פסוקי תורתנו למה שנדע שיש סתר תוך סתר וסוד בתוך סוד״[1]. סודות כאלה האמינו המקובלים לראות לא רק במאמרים הנושאים ונותנים בענינים רוחנים ומופשטים, אלא אפילו באותם שנושאיהם הם דברים גשמיים וחומרים, כדיני שלי ושלך, טומאה וטהרה, חייב ופטור, ופירשו הכל על דרך נסתר, ואפילו במקום שדרך הסוד נראה כעוקבת את המקרא, והרמז — כפוגע בהלכה ובמצוה, גם אז לא נמנעו מלהמשך אחר הסוד, ולא ראו כלל צורך בדבר להשתדל שתסכים התיבה אל הכונה, החיצוניות אל הפנימיות. „לא תחרוש בשור וחמור יחדו, עיקר הכונה בזה שלא תייחד שתי הקליפות האלה יחד״[2]. ועיקר העסק בתורה אינו לפשר הסכסוכים השפלים שבחיי יום יום של האדם, להורות על הזכאי והחייב, האסור והמותר, אלא להשיג התעלומות שבה, הטמונות בכל מקצועות התורה הכתובה והמסורה, „לדעת הנכתרות במה מדברים ובמה רומזים״, „ואין כל תועלת בלמוד כלהו תלמודא אם לא ישתדל לדעת עיקרם ויסודם, שהם הסודות הנסתרים״[3]. כי את כל התלמוד חשבו לכלי המחזיק את תורת הסוד, ו„אלולי חכמי התלמוד... היינו היום בסתרי תורה פתאים״[4], ופירשו להם לפעמים סוגיות שונות בש״ס על דרך הנסתר. „שלש נשים״ הנזכרות בתלמוד לענין אפיית מצה (פסחים מ״ח), מרמזות על „ג׳ מוחין דזעיר אנפין״[5] וביוצא בזה. ועיקר תכלית האדם ותעודתו בתבל, לגלות המסתורין שבתורה „ומי שלא עסק בפרד״ס חוזר בגלגול״[6].

הדעה הזאת נתחבבה על בני האומה העברית יותר ויותר, ולפעמים משכה אחריה גם רבים מגדולי בעלי התלמוד, ובתוכם

---

1) אילימה, תמר א׳, פרק ס״ז.

2) פרדס רמונים, שער הנשמה.

3) קנה דף ב׳, י״ב. בסגנון זה כותב גם בעל ס׳ חרדים.

4) שם מ״ב. ועיין צדה לדרך מאמר א׳, כלל א׳ פרק כ׳.

5) לקוטי הש״ס להאר״י.

6) ש״ע של האר״י דף י״ח. ועיין בס׳ ברית מנוחה ט״ז. בעל עמק המלך מבאר, שהכתוב לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו „קאי על מי שאינו רוצה ללמוד אלא פשוטה של תורה, אין חפצו ורצונו בתבונה, ר״ל בסודות הנעלמים הנקראים תבונה, כי אם בהתגלות לבו, הם הדברים הנגלים והפשוטו של תורה״ (הקדמה ב׳ פ״ד).

רבוי הדעת ולהפך העדר הסבלנות — על מעוט הדעת. „יש מוחין דגדלות ויש מוחין דקטנות, פירוש מוחין דקטנות הוא שמתפעל, מתכעס ומתקצף על דברים שהם בקצת ומעט נגד רצונו, מה שאין כן מוחין דגדלות, שהגדול יכול להכיל במוחו אף דבר שהוא נגד רצונו ולא יכעס כלל, מפני גדלות הדעת״[1].

אבל גבול יש לסבלנות־הדעות של הרב, גבול בל יעברנו לעולם. הוא יכול לסבול ולשאת באורך־רוח דעות שונות מדעותיו, רק כל כמה שאינו מוצא אותן מזיקות ומסוכנות לדתו, אבל לא יסבלן בשום פנים בשעה שרואה בהן מנקודת־מבט שלו סכנה, בין קרובה ובין רחוקה, לתורתו ואמונתו, באותה שעה פוסקת כל סבלנותו, קרירות־רוחו מסתלקת, והדבר הזה עושה אותו מוכשר לדברים, מעשים ופעולות, שלא היה מוכשר להם בעתים אחרות ובמקרים אחרים. הרב כשמרגיש, שיש מי „שנכשל בעיניו עון איסור חלול שבת, כמדידה ומקח וממכר״, ומחמת שדבר זה הוא מהדברים שאדם בהול עליהם מפני הפסד ממון ומתירא שלא ילמדו גם אחרים ממנו, הוא כותב: „ובאם שיהיה איש שוגה ופתי (אשר לא ידע את גודל האיסור הזה), אזי חיוב גמור לכל מי שיודע ממנו וממעשיו להגיד קלונו ברבים, כדי לבער מעשיו הרעים מקרב ישראל, ואם יחפה עליו ולא יגיד ונשא עונו״[2].

על פי האמור נקל לנו גם לבאר תהלוכותיו של הרב במשך מלחמת 1812 ביחס לאלכסנדר ונפוליון וסבת שנאתו הגדולה לקיסר הצרפתים, דבר שהביא את רבים מחוקרי תולדות הרב לידי השערות שונות, שאינן מכוונות תמיד כל צרכן. בעינינו ברור הדבר, שכל התנהגותו של הרב בשעת חירום זו, לא היתה פרי השקפה מדינית או פרי תועלת עצמית, כדרך שמשתדלים לבאר זאת סופרים שונים, לא בראיות והוכחות רק על פי אומדנא בלבד, אלא תוצאות חרדת נפשו לשלום הדת. הרב, ככל שלומי אמוני הדת בימים ההם, חשב את נפוליון לכופר באלהים, לחוטא ומחטיא את הרבים, שכל חפצו ומגמת נפשו להעביר את האדם על דעת קונו, וממילא להסיר גם את לב היהודים מאחרי אלהיהם[3], לפיכך בקש בחורבנו, והשתדל להיות לממשלת רוסיה לתועלת, ולתקלה

1) לקוטי תורה שה״ש, ביאור עה״פ „לבבתני״.
2) שו״ת של הרב, תשובה ב׳.
3) עיין ח״א עמ׳ 155, ובהערה 2 שם.

אוחזין בטלית מרמז על טלית דקליפה וטלית דקדושה... וכל אחד בין מצד הקדושה ובין מצד הקליפה יש לו אחיזה בו... לכך יחלוקו"[1], „כיצד מרקדין לפני הכלה"—הכונה „להבורא יתברך"[2], „גזל מריש וקבעו בבנין"—הכונה על „הנשמה שהיא מריש דרגין, שהאדם קובע אותה לתכלית בנין גופו בשביל פניות עצמיות"[3], וכל „כללות התורה הנגלית לנו באיסור והיתר, כשר ופסול, ולהבדיל בין הטמא ובין הטהור וכו'—הכוונה בזה הוא הבירורים, לברר האוכל מתוך הפסולת, הטוב מהרע, שהכשר והטהור והמותר עולים בקדושה, מה שאין כן הטמא והפסול והאסור וכו'"[4].

גם באותיות התורה, בתבניתן ובצרופיהן וצרופי צרופיהן ראו המקובלים דברים נעלים ונשגבים ביותר. „צורת האותיות וקוציהן ותגיהן רומזים אל רוחניות ידוע, וכל אות ואות יש לה צורה רוחניות והיא היכל ומכון לרוחניות"[5]. וכל אות ואות קודם שהיא מזדווגת עם אחיותיה ונעשית תיבה וקודם שמשמשת כלי־מבטא לדברים של חול, מעלתה נעלה וגבוהה מאד. כל העולמות כלם לא נבראו אלא על ידי האותיות, על ידיהן נתהוו ועל ידיהן מתקיימים; האותיות הן נשמת התורה, נשמת היצירה ונשמת כל ההויה כלה; כל כחות הבריאה מתאחדים ומתלכדים עם יוצרם על ידי האותיות, „ובכל אות ואות יש עולמות ונשמות ואלוהות, ועולים ומתקשרים ומתייחדים זה בזה עם אלוהות, ואחרי כן מתייחדים ומתקשרים יחד האותיות ונעשות תיבה, ומתייחדים יחודים אמתים באלוהות"[6], ו„כל התורה היא האותיות"[7], והן מזהירות ומבהיקות מתוך התיבה, ו„האורות שבהן מתנוצצים זה בזה, ומתוכב נולדו כמה אורות"[8], ו„עיקר בתורה לכוון שידבק במחשבתו בפנימיות האותיות"[9], „ולפי אופן הגילוי מלמעלה ככה מצהירים האותיות".

1) תולדות יעקב יוסף, נח.
2) שם, בראשית בשם רבו.
3) בשם ר' נחמן מהורודוק.
4) בשם ר' זאב קיצים.
5) פרדס, פרק ראשון.
6) אור תורה, נח בשם הבעש"ט.
7) פרי הארץ, וינש.
8) מגיד דבריו ליעקב ר'.
9) דרכי צדק.

אדם כהרב, הרואה את כל קיום האומה רק בקיום התורה והדת, מה הם כל הקנינים החומריים לעומת הקנינים הרוחניים? הלא כאין וכאפס נחשבו. וקרוב בעיני, שאלמלי היה הקיסר אלכסנדר חשוד בעיני הרב במינות, כשם שהיה חשוד בעיניו נפוליון על זה, כי אז לא הגביה את מעלתו כל כך, כאשר עשה זאת בכל פעם שנזדמן לו לדבר על אודותיו[1], ולא היה מוסר את נפשו עליו, ורק מפני שברור היה לו ש„אין להדת היהודית קיום חזק רק תחת ממשלת הקיסר אלכסנדר דוקא, החפץ בעבדי ה׳ באמת ובתמים, ורצה להחזיק דתי היהודים, ומכל שכן שלא להזיזם מדתם אפילו זיז כל שהוא", ולכן „רצונו ונקודת לבו בכל רגע ובכל שעת היה, להעתיר לה׳ שירחיב ה׳ להקיר"ה ויפלו כל שונאיו תחתיו"[2].

הפחד מפני קלקול הדת וביטול התורה, שגרם להעדר הסבלנות מצד הרב לנפוליון, הוא שגרם לפעמים גם במקרים אחרים, שיזלזל במדת סבלנות־הדעות, כמו שנראה זאת ממקומות אחדים בספריו[3], ואשר שונאיו, וביחוד ראש מתקוממיו רבי אביגדור, שכבר נזדמן לנו להכירו בחלק הראשון מספרנו, עשו אותם ככלי־זיין מסוכן להלחם נגדו[4], אם אמנם בעצם הדבר, כבר הקדימו את הרב במאמרים דומים לאלו עוד בעלי הסוד שלפניו, שהסבירו את הדבר באופן מיטאפיזי[5].

האמונה השלטת, כפי שהתעורר אצלה הרצון הזה אחרי כן, משנת 1817 ואילך, בשעה שהיה הנסיך גליצין המנהל את כל עניני הדת ברוסיה, כמו שנראה מהזכיות המיוחדות שנתנה בימים ההם למומרי ישראל ולהכבוד שחלקה להם (П. С. зак., № 26752 ועיין Еврейская Энцикл., Т. I, стр. 803, 804)

1) עיין ח"א, עמ׳ 112—115.

2) מכתבו של ר׳ דוב בֶר לר"מ מייזלש. גם רבי שמריה נח מבברויסק, נכדו של הרב, היה מצפה בשעת מלחמת צרפת־פרוסיה (1870) למפלתו של נפוליון השלישי, מפני שחשבהו לכופר באלהים, כי במשאו שנשא לפני חילו קודם המלחמה, לא הזכיר את שֵׁם ה׳, רק בטח בכחו ועוצם ידו, תחת שו"להלם הזכיר רק שֵׁם ה׳ (כ"י עמ׳ רפ"ו. ועיין בהערות נוספות לח"א מהדורה שניה, לעמ׳ 155).

3) תניא סוף פרק א׳, פרק ו׳ ופרק ח׳.

4) עיין ח"א עמ׳ 117 ובהערה 1 שם.

5) עיין לדוגמא בספר עץ חיים לרח"ו (שער קליפת נוגה פ"ב). הרב בעצמו מציין את המקומות בעץ חיים, שמשם לקח את הדברים המדברים בענין זה. (עיין תניא סוף פ"א וסוף פ"ו).

ולמכשול לנפוליון. „יש בו (בנפוליון) — מתמרמר הרב — מן הגאות וההתנשאות לתלות על כחו וגבורתו בעוצם החכמה ובעוצם הצלחתו לומר כחי ועוצם ידי, ומסלק את ההשגחה ואמונה ובטחון באלקים... הוא השטן המנגד בכל ההתנגדות של הרע אל הטוב ולתוקף הקליפה. . . ואם ינצח באנאפארטי יתפרדו ויתרחקו לבן של ישראל מאביהן שבשמים, ולא ישאר במדינת פולין אחד ביהדותו", ולכן „היה שונא אותו תכלית שנאה וחפץ במפלתו, שיאבד ויעקר מהות שרשו בל ישאר להם שריד בעולם... וכל התאמצות בשלוחי שפיאנעם בלב ונפש עשה" 1), אף על פי שלא נכחד ממנו, שתחת ממשלת נפוליון יוטב המצב החומרי של האומה „ואם ינצח באנאפארטא ירבה העושר בישראל ויורם קרן ישראל", ולהפך „אם ינצח אלכסנדר ירבה העוני בישראל וושפל קרן ישראל" 2), כי בעיני

---

1) עיין במכתבו של ר' דוב בֶּר לר' משה מייזלש (בסוף הספר). כי היהודים בליטה וברוסיה־הלבנה, השתדלו בתם־לב לטובת הרוסים ולרעת הצרפתים, זאת נראה גם מתוך הדברים המסופרים בשם מ י ל ו רַ ד ו ב י ץ, המפורסם משעת מלחמת 1812. ככה מספרים, שתמיד היה שגור על פיו של הגינירל הזה, ש„אלמלא היהודים שהיו לחיל רוסיה לעזר במלחמת ההיא, כי אז לא הצליחו במעשיהם להכריע את נפוליון", ואף על פי שהדברים האלה אם נאמרו בודאי בדרך גוזמא נאמרו, מכל מקום יש בהם גם גרעין של אמת, כפי שמשער זאת בצדק ש. גינזבורג, במאמרו „לפני מאה שנה", דבר שאפשר לראות מתוך התעודות הרשמיות המתיחסות לתקופה ההיא, ומתוך כתבים של אנשים שונים, בין מצד הרוסים ובין מצד הצרפתים שלקחו חבל במלחמת 1812 (על דבר יחס מילורַדוביץ ליהודים בשעת המלחמה הזאת בכלל, עיין ח"א עמוד 154).

2) הרב במכתבו לר"מ מייזלש (ח"א עמ' 156).

כי לא שנה הרב ברואה ביחס להמצב החומרי של היהודים בארץ רוסית בימים ההם, נראה מתוך ההגבלות שהונהגו למענם שנים אחדות אחרי תום מלחמת 1812 (משנת 1819 עד שנת 1825). באחת השנים האלה, שנת 1821, נתחדשה הפקודה על דבר גירוש היהודים מן הכפרים (П. С. Зак. № 28821), שיצאה אל הפועל בפעם הראשונה בשנת 1804 („Положенiе для евр." ст. 34), והלכה ונשתקעה לפי שעה שלש שנים קודם המלחמה, על פי חות־ דעת הסינטור פ ו פ ו ב (מי שהיה יושב־ראש בוַעד היהודים, שנוסד 5 ינואר 1809 על פי פקודת הקיסר מן 29 דיקבר 1808, לתכלית ברור שאלת היהודים, ולחרוץ משפטם אם להוסיף לשלחם מן הכפרים או לחדל). בכלל נראה שהרב הכיר פחות או יותר את רוח הממשלה הרוסית בעת ההיא ביחס ליהודים, כאשר הכיר את תכונת רוחו העדינה של אלכסנדר הראשון ומזגו הטוב, המתאים עם דעת סופרי תולדותיו וקורות חייו. אבל למרות כל אלה לא יכול הרב לראות מראש שיתעורר הפעם הרצון בלב הממשלה, לראות את היהודים חוסים בצל

זאת היתה בכלל דעת החסידים ביחס לתורת הנגלה והנסתר. אולם הרב, אף על פי שנטיתו לקבלה ומסתורין היתה מסויימת ביותר, וקשה היה לו להשתחרר מהשפעת רוח בעלי הסוד, מכל מקום ביחס לדרך הבנת התורה היה כפוסח על שתי סעיפים, פעמים שמסכים עם בעלי הסוד ופעמים — עם בעלי הנגלה. הרב המקובל, בודאי שהיתה בחינת הנסתר שבתורה חשובה בעיניו מאד, אכן הרב הלמדן זקוק היה לתת ערך גדול גם להנגלה, והוא שהקדיש חלק גדול מחייו ללמוד התלמוד על פי פשטות הדברים, כדרך הלמוד הנהוג אצל בני ליטא. ושהצטיין באופן למודו זה, הוא לא היה יכול למעט דמותה של התורה הנגלית, ולהשפיל את ערכה מערך תורת הנסתר.

כל התורה בלי הבדל באיזו צורה שמתגלמת, נעלה וחשובה בעיני הרב ביותר. „אי אפשר לנפש לקבל הארת התענוג העליון, שהוא בלי גבול עדי עד, אלא על ידי התלבשות אור התענוג בכלי ולבוש התורה... ורק על ידי התורה תוכל הנשמה להשיג שמו הגדול" 1). „על ידי עסק התורה תהיה דבקות הנפש בבחינת סובב כל עלמין" 2), „ועל ידי סלסול התורה תתרומם נפשו לעלות לאור אין־סוף" 3), „וכשאדם דבוק בתורה הרי זה קרבת ה׳ ממש ויחוד אור אין־סוף בנפשו ממש, ויחוד זה הוא יחוד נפלא ועצום שאין כמוהו לאשתאבא בגופא דמלכא ממש" 4), „וכל התורה הנגלית לנו ולבנינו, נקראת עץ חיים למחזיקים בה ולא רק ספר הזוהר ויתר חכמת הקבלה בלבד" 5), ולא פחות ערך היא ה„בחינה החצונית שבתורה מהערך הפנימי שבה", „ויש להפשט מקור למעלה בארחות ה׳" 6), ולכן על האדם להשתדל „להשיג ולידע הרבה הן בפשטי ההלכות והן ברמזים" 7), „ורצון העליון נמשך ירד ונתלבש בפשטי ההלכה המדברים בעניני עולם העשיה, המחליף פרה בחמור

---

1) תורה אור, שמות.
2) שם, בשלח.
3) לקוטי תורה, אחו׳.
4) שם, במדבר.
5) אגרת הקודש.
6) ביאורי הזוהר, וישלח.
7) ש"ע של הרב, הלכות ת"ת פ"א סי׳ ד׳.

פרק שנים עשר.

תורה.

דרך הבנת התורה על ידי בעלי התלמוד, בעלי המחקר ובעלי הסוד. הצד הנגלה והצד הנסתר שבתורה. השקפת הבעש"ט נגד הבנת התורה. תלמידי הבעש"ט מפליגים בשבח הפנימיות והרוחניות שבתורה ובשבח אותיותיה וצרופיהן. השקפת הרב על דרך הבנת התורה; פעמים שמסכים עם בעלי הסוד ופעמים עם בעלי הנגלה. הרב מגביה מעלת התורה הנגלית בשוה עם מעלת תורת הנסתר.

כל גדולי בעלי התלמוד, מן הגאונים אשר בבבל עד חכמי ישראל אשר בצרפת, הבינו את כל התורה, בין זו שבכתב ובין זו שבעל פה, כפשוטה, על דרך זו פרשוה ועל דרך זו קימוה. כנגדם, אותם החכמים שהקדישו כל כחם למחקר ופלוסופיה, לא יכלו למצא קורת־רוח בתורה כפי שהיא במשמעותה הרגילה, והשתדלו למצא בה רעיונות פילוסופיים ורמזים אליגוריים, וכבר „בימי פילון האמינו רבים, שדברי התורה יכלכלו אותות ורמזים לדברים רוחניים נעלים, וישתדלו בהבנת הרמזים ההם, ונקלים בעיניהם פשטי הדברים ולא יחשבום הרבה"[1]. כזאת אנו רואים גם אצל הרבה מחוקרי ישראל שמימות הבינים, כרס"ג, הראב"ע, הרמב"ם, ביחוד באלו שנמשכו אחרי דעות בעל המורה, שהרחיקו ללכת כל כך בדבר זה עד שהוציאו „מקראות מעשה בראשית מידי פשוטם" ונתנו להם צורה אליגורית[2]—שעל ידי זה עוררו עליהם כנודע קטרוג גדול ומחלוקת עצומה מצד גדולי האומה[3]— ויש שמצאו ש„מבראשית עד מתן תורה הכל משל"[4]. אבל היו חכמים אחרים שמצד אחד קשה היה להם להם להסכים להאליגוריות הפלוסופיות הנוסדות בעיקרן על דעות חכמי יון כאריסטו וחבריו, ומצד השני לא יכלו לסבול שהתורה

---

1) עיין גרץ, ד"י ח"ה, עמ' 364.
2) מורה נבוכי הזמן, שער י"ב עמ' 163.
3) עיין Winter u. Wünsche, „Ges. der jüd. Litteratur" II, 316.
4) עיין מנחת קנאות, מכתב פ"א.

ואחר ללמוד כל הלכות התורה אפילו הלכות שאינן צריכות לכל אדם" [1], "כי ההלכות שאמרו התנאים במשנה הן בחינת אלהות ממש" [2], "והלכה זו הוא דבר ה' וחכמתו ורצונו מלובשים בה" [3], ו"כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה... הנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקדוש ברוך הוא, שעלה ברצונו, שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהיה הפסק ביניהם כך וכך, ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו, מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקדוש ברוך הוא, שאם יטעון זה כך וכך יהיה הפסק כך, הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה בהלכה הערוכה במשנה או בגמרא ופוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקדוש ברוך הוא, דלית מחשבא תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו, כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו" [4], ולא רק בהלכה בלבד, אלא בכל הדברים שבכל התורה כולה יש חכמה־אלהית, "וכל מה שכתוב בתורה ממציאות הנבראים, ומדברת מדיניהם באיסור והיתר, טומאה וטהרה וכיוצא, זאת התורה היא בחינת החכמה, שבה מלובש אור האלקי

---

1) לקוטי תורה, אחרי.

ראוי לציין, שאף על פי שבמקום אחר מזהיר הרב על "למוד ההלכות הצריכות לכל אדם, הלכה למעשה" (אגרת הקודש), מכל מקום אין בזה שום סתירה, כי לפי הרב יש שתי מדות בתלמוד תורה, אחת עיונית ואחת מעשית, הראשונה, אינה דורשת שום פעולה, ומכיון שאדם עוסק בתורה הנה על ידי העסק הזה בלבד מזדככת הנפש שבו, והשנית, להפך, דורשת פעולה ומעשה, ותכלית העסק בתורה אינה "לידע ענין הלמוד לבד להתחודד ולהתענג בידיעתו", אלא לדעת החוקים והמשפטים הכתובים בה לקיים אותם ולעשותם, ובזה "יש מעלה יתירה להמעשה על סתם דברי תורה" (ת"א מגלת אסתר).

2) תורה אור, שמות.

3) לקוטי תורה, בהר.

4) תניא, פרק ה'.

בדבר זה אנו רואים הבדל בין דעת הרב ובין דעת בעל חובות הלבבות, כי בשעה שהראשון מוצא יתרון הרבה פעמים אפילו בהלכות שהן מעין "הלכתא למשיחא", מתרעם בעל חובות הלבבות על אלו החכמים, ש"משתדלים בתולדות הדינים והשאלות הנכריות המסופקות", שאין ראוי "להטריד עליהם את הדעת" קודם שאנו "זקוקים להם" (הקדמה. עמ' 11, 16, ויגת תרט"ז).

וכיוצא באלו"[1], ואין שעור להחיות האלהית המפכה מתוך למוד ההלכה אל כל העולמות והנבראים, והוא סבת הויתם וקיומם. „כל העולמות עליונים הם כלא ממש נגד מה שנמשך מפרטי הלכה אחת, שהיא עיקר חיותם וקיומם, כי כל הלכה היא המשכת והתפשטות אור מרצון העליון ב"ה וחכמה עילאה, שהן מקור החיות לכל העולמות"[2], „ורצון העליון הוא הוא הדבר הלכה עצמה שמהרהר ומדבר בה, שכל ההלכות הן פרטי המשכות פנימיות רצון העליון עצמו"[3]. והתורה הנגלית מאירה את המוח ומזהירה את המחשבה, ועל ידה „משיג השכל מהות ועצמיות החכמה ממש... והתקשרות שכל האדם בחכמה עלאה במהותה אינה אלא בעסק התורה הנגלית, שהם שתא סדרי משנה, המדברים מכשר ופסול, טמא וטהור וחייב וזכאי, לפי שהם נתלבשים בעשיה"[4], ו„אי אפשר להשיג ולהתענג מבחינת פנימית העונג ושכל הנעלם, אם לא על ידי לבוש הנמשך מהלכות שעסקו בעולם הזה"[5], „ולכן נקראת הנגלית שבתורה בשם לחם, כמו שהלחם מזון גשמי שעליו יחיה האדם חיי גופו על ידי שנבלע באבריו של אדם, כך התורה שנקראת מזון וחיים לנפש הרוחני, מלובשת בענינים גשמיים בכדי שתבלע באברי נפשו.. וכמו הלחם והבשר יש בהם טעם ממש, כך בלמוד הנגלה שבתורה יש בה השגת המהות ממש"[6] „והאדם צריך ללמוד הגמרא אפילו בענין שאינו צריך למעשה, כגון סדר קדשים, זבחים ומנחות... כי אין הענין בשביל שנוגע למעשה אלא בשביל שמזה נעשה מקיף לנשמה להיות נמשך עונג העליון"[7], „כי הנה למוד התורה הוא אפילו בדבר שעדיין אינו יודע אם יצא הפסק דין למעשה, כגון כל קושיות הגמרא שאינן אליבא דהלכתא, וגם אפילו מי שאינו מבין הפסק מתוך הגמרא, וגם אפילו בדבר שאינו נוגע למעשה"[8], ועל כל אחד

---

1) לקוטי תורה, פנחס.
2) תורה אור, מקץ.
3) תניא, פרק כ"ג.
4) לקוטי תורה, הוספות לס' ויקרא.
5) שם, שה"ש.
6) שם, ד"ה: לכן ירדה התורה.
7) שם, דרושים לשמ"ע.
8) שם, ואתחנן.

זפוסקים, הן הן גופי תורה שבעל פה"[1], ולא עוד אלא אפילו באותם הדברים שבתורה המדברים על אודות ערמומיות בני האדם, על רמאות וגזל הבריות, גם הם קדושים כקדושת התורה, כי „התורה נשתלשלה למטה אפילו בדבר שקר, כגון זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה"[2], שבודאי אחד אומר שקר.

דברים אלו המנשאים את ערך תורת הנגלה, ראויים ומתאימים לתכונת נפשו של הרב הלמדן, הרואה בפשטי ההלכה שבתלמוד, בכל השקלא וטריא שבש"ס ובמשא־ומתן של ההלכה, חכמה עליונה, רצון הבורא וקיום העולמות, אבל גם הנפש השנית שבהרב, נפש המקובל ובעל הסוד אינה יכולה לְוַתֵּר על חלקה, ואף היא דורשת את שלה, עד שסוף סוף מוכרח הרב להגביה מאד גם את מעלת תורת הנסתר. „אף שהנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו, על כל זאת מהנגלות אלינו עדות לכל משכיל על הנסתרות, וכמו שאנו יודעין מהגוף שהוא חי ומדבר אנו יודעין שיש לנו נפש, כך מהנגלית שבתורה יש לנו עדות על פנימיותה"[3], וככל המקובלים ובעלי הסוד רואה גם הרב, „שהתורה שנתלבשה ונתגשמה בדברים גשמיים, החיות שבה מצומצם מאד"[4], „ושאין להמשכיל לשום כל מגמתו בדרך למודו אל התורה כמו שהיא בלבושיה הגשמיים בלבד, רק ישים לבו אל הפנימיות האלהית המלובש בה ממקורה ושרשה למעלה"[5], ולא עוד אלא „מי שנמשך רק אחר גשמיות הדברים ומחשיב אותם ליש ועיקר... נעשה לו סם המות ממש שלוקח חיותו מן הקליפות"[6], ואינו דומה מי שמבין התלמוד כמו שהוא לבוש במלבושים גשמיים למי שמתענג על

---

1) אגרת הקודש, ד"ה: והנה יובן מהשקפה ראשונה.

הרב נותן ערך גדול להברייתא, מפני ש„ענין הברייתא הוא לבאר את המשנה בפרטיות יותר, כדי שיובן גם לתלמידים שאינם גדולים כל כך, כי לחכמים גדולים היה די במשנה לחוד... אבל דוקא חכם גדול יוכל להבין ברמז אבל סתם תלמידים לא יבינו כלל אם לא בביאור הברייתא" (ל"ת שה"ש), „הברייתא מחיה המשנה ומבארת ההלכה בפרט היאך לעשות" (ת"א תיי),

2) תורה אור, תיי.

3) לקוטי תורה, פקודי.

4) לקוטי תורה, בהר, אות ב'.

5) שם.

6) תורה אור, בראשית.

להחיות אותן הנבראים" [1], ו"כל מה שהוא קורא ושונה, הן מקרא והן משנה וכיוצא בהם, הכל הוא חכמתו יתברך, וכשקורא ושונה בזה הוא מעיין בשכלו בחכמה זו שהיא חכמת מלכו של עולם" [2], "וכל התורה שבעל פה... אף על פי שמדברת בעניני עולם הגשמי, בעניני זרעים ובדבר שבממון בין איש לרעהו, כל הדברים שבה יסודתם בהררי קודש מחכמה עלאה, שכך עלה ברצונו יתברך" [3], ומפני שמעלת העסק בתורה הנגלית גדולה כל כך בעיני הרב, מזהיר עליה ביותר, ופוסק להלכה בין "מי שעוסק בהלכות איסור והיתר טומאה וטהרה, ובין מי שעוסק בדיני ממונות אינו צריך להפסיק אפילו לתפלה", (אף על פי שערך התפלה חשוב אצלו ביותר, עיין פרק ט"ו), מפני ש"התפלה נקראת חיי שעה והתורה — חיי עולם" [4], ודוחין חיי שעה מפני חיי עולם. ומבקש מאת אנשי סייעתו: "במטותא מינייכו ברחמין נפישין, חוסו נא על נפשותיכם, השמרו והזהרו מאד מאד על התורה... לגמור כל הש"ס שנה ושנה בכל עיר ועיר, לחלק המסכתות על פי הגורל או ברצון, ועיר שיש בה מנינים הרבה יגמרו בכל מנין ומנין, ואם איזה מנין קטן מהכיל יצרפו אליהם אנשים מאיזה מנין גדול, בל ישונה חס ושלום ולא יעבור" [5], "כי אין טוב אלא תורת ה' תמימה, השלמת כל הש"ס" [6]. "ומי שאינו טרוד ביותר ואינו בעל עסק גדול ילמוד גמרא ופוסקים כל אחד לפי מדרגתו ויכלתו" [7], "וגם יהיה חק קבוע ללמוד הלכות פסוקות מן תלמוד ולהזור עליהן ... עד שיבא לכלל בקיאות טובה בד' חלקי ש"ע וחלקי הרי"ף, ובזה יתרצה העבד אל אדוניו בלי ספק להעלות נשמתו למקורה ושרשה" [8], וכל למודי התורה "אף הלכות איסור והיתר, טומאה וטהרה, שהם המשניות ובריתות שבגמרא

---

1) סידור הרב, שער הק"ש בסופו.

2) כתב־יד.

3) תורה אור, שמות.

4) סידור הרב, שער הק"ש.

5) קונטרס אחרון.

6) אגרת הקודש, בתחלתה.

7) כתב־יד.

8) שם.

המהות"[1], כי „הלשון מסוגל לנשמה אף על פי דלא ידע מאי דקאמר, וזה אחד מהדברים שאין צריכים כוונה ומועילים לטהרת המחשבה"[2].

מן האמור נראה, שבעיני הרב היתה תורת הנגלה ותורת הנסתר שוות בערכן וחשיבותן, ודעתו זאת נראית לנו גם מדבריו במקום אחר: „הנה נודע – אומר הרב – מה שכתוב בזוהר: תלת דרגין אינון מתקשראן דא בדא, קודשא בריך הוא סתים וגליא, אורייתא סתים וגליא, וישראל סתים וגליא... באופן שהנגלה מהתורה מקשרת את בחינת הנגלה מישראל, שהוא נפש המתלבשת בגוף, עם בחינת הנגלה מהקדוש ברוך הוא, דהיינו מלכותו בכל משלה וממלא כל עלמין להחיותם, ובחינת הנסתר וסתימין דאורייתא מקשרת בחינת פנימית הנפש שלמעלה מהגוף עם בחינת הנסתר וסתימו דקודשא בריך הוא שלמעלה מהעולמות וסובב כל עלמין, שאין העולמות יכולין לסבול אורו וגדולתו, וכן פנימיות הנפש אין הגוף יכול לסבלה ולהלבישה, ועיקרה וכל עצמותה היא למעלה מהגוף בבחינת מקיף, ובחינה זו מתקשרת לעלמא דאתכסיא דקוב"ה, הסובב כל עלמין על ידי פנימיות התורה וסודותיה"[3]. ואפילו בשעה שהרב מפליג בשבחה של אחת משתי בחינות אלו שבתורה, אינו עושה זאת במכוון לתת היתרון להאחת על השנית, ולבא מתוך שבחה של זו לתוך גנותה של זו, אלא כונתו להבליט יפה את כל המעלות הטובות שמוצא באותה הדרך שבתורה שהוא דן עליה באותה שעה, דבר שעושה גם בענינים אחרים המעסיקים אותו ביותר, ולכן כשיזדמן לו לדבר על אודות התורה הנגלית, אז רק היא בלבד לוקחת כל לבו, ומסית באותה שעה דעתו לגמרי מתורת הנסתר, ומשתדל להוכית ערך השיבותה בלבד, ולהפך, כשיתגלגלו הדברים על אודות תורת הנסתר, הוא מונה רק שבחה של זו. וזאת נראה גם מתוך האופנים הנבדלים שהיו נהוגים בדרך למודו, כי כך היה סדר משנתו של הרב בשעה שהיה עוסק בלמוד התלמוד, בראשונה היה

1) לקוטי תורה, הוספות לס' ויקרא.
2) ר"מ יפה בשם הרב.
3) לקוטי תורה, נצבים, ובמקומות אחרים בשנוי לשון. השל"ה מוצא קושי במאמר הזה ומשתדל להסבירו בדרך נסתר (הקדמת השל"ה).

ה' בהשכלתו ברוחניות התורה"[1], כי כל התורה מלאה סודות ורמזים עמוקים, ואפילו הדברים שנראים לנו גלויים וידועים, גם הם מכוסים ונעלמים, „ואפילו הטעמים המפורשים בהלכות שבגמרא ומימרות האמוראים, הם בבחינת העלם... שלא יכול כלל לבא בהתגלות למטה, ואף שבגמרא מפורש הטעם, מכל מקום עצם ושורש הטעם הוא בבחינת העלם מאתנו"[2], „וכל התורה מרמזת לכמה ענינים וכמה סודות מופלאים... וכל הלכות ואגדות וספורי מעשיות שבגמרא הכל מרומז בהן סודות התורה"[3]. והרב רואה את המאור האמתי שבתורה, ההארה האלהית שבה, בפנימיותה — באותיותיה ובצירופי אותיותיה. „אין סוף מאיר רק בפנימיות התורה"[4], „ותורה שבכתב עיקר יסודתה היא בחינת אותיות התורה"[5], „והארת עצמית אין־סוף ב"ה מתגלה על ידי בחינת אותיות, שהם הם מקורות ושרשות המשכת החיות מאור אין־סוף להתלבש ולהשפיע החיות בעולמות עליונים ותחתונים"[6]. ובכל אות ואות יש סגולה מיוחדת, ומה שיש בזו אין בזו, „וכל אות ואות מכ"ב אותיות התורה היא בתמונה מיוחדת פרטית, המורה על ציור ההמשכה והתגלות האור והחיות והכח הנגלה והנמשך באות זו שאינו נמשך באות אחרת"[7]. „וכל שינויי הפרטים שבכל עולם ועולם, הוא לפי שינויי צירופי האותיות, וכן שינויי הזמנים בעבר, הוה ועתיד ושנויי כל הקורות בחילופי הזמנים, הכל משינויי צירופי האותיות"[8], „ובצירופי אותיות התורה יש יתרון ומעלה זו, שבהתדבקות נפש האדם בצירופי אותיות, אף שאינו יודע ומבין הענין בעין השכל רק שהוגה ומדבר בהם, הרי הם מעלים את הנפש למקום שלא היתה מגעת שם מצד שרשה, כי שורש אותיות התורה הם הגבה למעלה משורש הנפש"[9], „וגדול מאד מעלת הלמוד בפנימיות אף שאינו משיג

---

1) לקוטי תורה, בהר.
2) לקוטי תורה, שה"ש.
3) תורה אור, בראשית, תולדות.
4) סידור, שער הציצית.
5) תורה אור, וארא.
6) לקוטי תורה, במדבר.
7) שער היחוד והאמונה, פרק י"ב בהגה"ת.
8) אגרת הקודש, ד"ה: הנה מודעת זאת.
9) תורה אור, בשלח.

פרק שלשה עשר.

מצוה.

דעות החוקרים והמקובלים על דבר המצות. צד המעשה שבמצות וצד העיון שבהן. תכלית המצות. דעת הרב על דבר ערך המצות. הוא נותן חשיבות לבחינת העיון ולבחינת המעשה שבמצות, ומפליג בשבח כל אחת מהן.

רבים מגדולי הדעת ובעלי המחשבה שבין בני האומה העברית, בין חוקרים ובין מקובלים, מתוך שהרבו להכניס את עצמם במחקר ובעיוניות, הגביהו ביותר את מעלת העיון ונתנו לו היתרון על המעשה, שחשבוהו לטפל, ויש מהם שהרחיקו ללכת כל כך עד שבטלו לגמרי את המעשה מפני העיון, ונהגו קלות־ראש במצות המעשיות ופירשו אותן באופן סימבולי, על דרך רמז, כדרך שעשו זאת ביחס לדברי התורה, כפי שהראינו למעלה. עוד בין חכמי ישראל האלכסנדרונים, שהיו בפני הבית, נמצאו אנשים שזלזלו במעשה המצות [1], וכמוהם עשו אחרי כן רבים מבני ספרד [2], שחשבו ש„עשיית המצוות כהלכתן ראויה לאנשים פשוטים כמו החלב ליונקי שדים" [3], אבל היו הכמים רבים, שאף על פי שהוקירו ביותר את מעלת העיון, נתנו בכל זאת ערך חשוב גם להמעשה והפעולה. אמת, הם לא חשבו את מעשה המצוה תכלית לעצמה, „מעשה התורה אין לדמותו אל התכלית האחרון" [4],

---

1) עוד פילון מורו את בני דורו, ש„לא לזלזל במעשה המצות אלא לאהז בהן ולעשותן כפי המסורת מאבות, ותוכחותיו אלה אינם נגד הקלים והרשעים כי אם נגד החסידים ואנשי העיון שבבני דורו" (מורה נבוכי הזמן עמ' 388).

2) כל כך זלזלו בני ספרד במעשה המצות, עד ש„אלפים ורבבות הזניחו מצות תפילין מזוזות וציצית וכו'" (סמ"ג עשין סי' ג' בסופו), „ורבים נשאו נשים נכריות" (סמ"ג לאוין קי"ב). ואנו רואים את הרשב"א, קובל על אלו ש„במצות שולחים ידם" ואומרים ש„אין ערך בפשטיהן רק שיבין ויזכור לא זולת זה" (מנחת קנאות עמ' 153).

3) ר"א אבולפיא באגרתו הנודעה נגד הרשב"א (גנזי הקבלה לילינק).

4) מורה נבוכים ח"ג פרק נ"ד.

לומד הגמרא והפוסקים על דרך הפשט דרך הנגלה, אחרי כן היה חוזר שוב על אותו הענין שלמד ופירשו על דרך הנסתר דרך הסוד, באותה שעה קבלו כל המושגים הגשמיים שבש"ס צורות עיוניות, רוחניות. „ביצה שנולדה ביום טוב" פסקה להיות ביצה העומדת לאכילה, והאותיות נצטרפו לי"ב צרופי הוי"ה" (בדרך נוטריקון)[1]. שור שנגח וכו' חדל להיות לסתם שור נגחן רק ל„בחינת שור דמרכבה פני שור מהשמאל וכיוצא"[2], דבר „הקיטע יוצא בקב שלו" נעשה ענין „למלוי של השם"[3], „כיצד מרקדין לפני הכלה ענינו: המשכת בחינת גילוי כלות הנפש"[4], „הלכות מקואות—המשכת מים העליונים דבינה ממקור החכמה"[5]. „ענין ששה סדרי משנה הן בחינת הששה מדות העליונות"[6], „זרעים במדת חסד, מועד במדת הגבורה וכיוצא באלו", ועל דרך זו היא גם „מחלוקת התנאים והאמוראים והפוסקים על פי חסידות"[7]. פלוגתא דבית שמאי ובית הלל היא על דבר „שתי הבחינות בעובדי הויה, על בחינת ימין ובחינת שמאל, או על בחינת חסד ובחינת גבורה"[8] „זה בחסד על כן מכשיר הכל שיהיה בחינת עליות, וזה מגבורה על כן אוסר שאינו ראוי להתעלות"[9], „והברייתות הן בחינת בירורים, ואסור ומותר פירוש מותר שאינו אסור וקשור בידי החצונים, ויוכל לעלות וליכלל בקדושה"[10], ועל דרך זו היה אופן למודו בכל המקצועות שבתורה שהיה עוסק, בראשונה נגלה ואחרי כן נסתר.

---

1) כך ספר בעל צמח צדק לרש"ז אב"ד דלובלין. אגב אעיר שמלת „ביצה" בנוטריקון כזו כבר נמצא בס' ערכי הכנויים, בערכו.

2) לקוטי תורה, ואתחנן.

3) כתבי־יד, גם באוצ"ת מבואר בהרחבת דברים על דרך סוד „הסברא שבמשנה שאוסרים לצאת הקיטע בקב שלו בשבת", וענינו של הקב בכלל (שער אורות וכלים).

4) לקוטי תורה, שה"ש.

5) שם, ואתחנן.

6) שם, פקודי.

7) ביאורי הזוהר, וישלח.

8) תורה אור, מגלת אסתר.

9) כתבי־יד, ד"ה: מתורתו של אדמו"ר הזקן למדתי. יסוד דברים אלו הם בפרדס פרק ב'.

10) לקוטי תורה, שה"ש עה"פ: ששים המה מלכות.

דקדושה"[1], ומצאו ש„לסודות המצוות אין־סוף ותכלית ואדם אם יחיה אלף שנים פעמים לא יעלה ויגיע לתכלית מצוה אחת, עד עומקה ושורשה ושורש שרשה"[2] וכיוצא באלו, מכל מקום נתנו ערך חשוב למצות המעשיות. ו„מדרגת הצדיק היא שיזדרז בכל כחו להשלים כל האפשר מן התרי"ג מצות לקיימם בזמן הזה"[3], ולא עוד אלא שנתנו ערך גדול גם למכשירי המצוה, „בעשות המצוה נעשה אותו הדבר שבו נעשה המצוה כלי להשראת הקדושה"[4]. ועל ידי קיום המצות יבא האדם לידי השגה אלהית ושלמות המדות, „על ידי המצות עשה ולא תעשה ממשיך (האדם) מהותו ועצמותו שיתגלה.,. ועל ידי שמירת המצות המעשיות הוא בא לבחינה יראה פנימית"[5], לפיכך המעולים שבין בעלי הסוד, מלבד שלא הרשו לעצמם להקל במצות המעשיות, עוד פעמים שהחמירו בהן ביותר[6], וכגדולי החוקרים כן גם טובי המקובלים באו לידי החלטה, שאי אפשר לקיום המוסריות אצל בני אדם קרוצי חומר, אם לא על ידי קיום

טוב, עמ' 73). ומפני טעם זה היו חכמים אלו מדקדקים בעצמם במצות מעשיות. בךמנחם כותב פעם לארוכתו, שמפני קדושת השבת אינו יכול להטיב את שערת ראשו, ולפיכך נמנע מלבקרה ביום ההוא. רנ"ק לא יצא לדרך ביום שמתו בו אבותיו.

1) סידור האר"י.

2) הקדמת השל"ה.

3) שערי הקדושה, ח"א.

4) בשם האר"י, כתב־יד.

5) בשם הבעש"ט, כתב־יד.

6) עיין לדוגמא ש"ע של האר"י, ס' הגלגולים לרח"ו, ובכמה מקומות.

הרב החסיד מזידיטשוב כותב: „אם ראית שהרב עושה לעצמו איזה דבר שלא כדרך התורה, כגון שמאחר זמן תפלה וכיוצא בזה, לא תאמין ולא תשמע לו, אפילו יאמר לך שקבל זה מאליהו הנביא, ואפילו נגד תקנת חכמים בלבד אל תשמע לו, וכל בעלי גלוי אליהו האמתים, כמו בעל הזוהר, האר"י והבעש"ט, לא אמרו לנו דבר אחד נגד דברי הגמרא והתלמוד" (עיין בס' דרכי צדק לר"מ מליסקא, ובס' מצרף העבודה, סור מרע ועשה טוב).

מתוך דברים אלו אפשר לראות, שטובי המקובלים והחסידים ידעו את הערך הגדול שיש להמצות המעשיות והחמירו בהן ביותר. על ר' זאב קיצים, אחד מגדולי תלמידי הבעש"ט, מספרים, „שלא אכל בשר אפילו אצל הבעש"ט, אם לא הוכשר המליחה בעיניו" (כתב־יד, ד"ה: ענין המעשה דר' וואלף קיצים).

אבל חשבוהו לאמצעי הכרחי להשגת השלמות המוסרית. „מיני העבודה כולם, בעסקיהם קצתם עם קצתם... הם הצעות בגלל התכלית"[1], וכל דעה שאין עמה מעשה סופה בטלה, „ואי אפשר לדעות שיתקיימו אם לא שיהיה להם מעשים בפועל"[2], והשגת החכמה העליונה נמנעת בלי מעשה המצות, „ואין האדם מגיע אל הענין האלהי אלא... במעשים שיצום האלהים"[3], כי המעשים מזקקים את הרוח ומצרפים את המחשבה, ומביאים את האדם לידי השתלמות הנפש וטהרת המדות, „ואי אפשר לזכוך הנפש אם לא על ידי רבוי מעשים", „והגופות יכשרו על ידי הפעולות, וברבות הפעולות הטובות והתמדתן מחשבות הלב מתטהרות ומתלבנות"[4], ולכן ראוי לאדם לדקדק במעשה המצות, „לשמור כל מה שבתורה ולהזהר בפרט במעשיות"[5], וגדול האושר המגיע להאדם על ידי מעשה המצות, „וכל הצלחת המין האנושי ותשועת נפשו, הכל תלוי במעשה המצות, וכל יעודי התורה וכל יעודי הנביאים שהיו אחרי התורה, אינם כי אם על מעשה המצות"[6], „והשלמות האמתי הוא המעשה, ואי אפשר הגעתו כי אם במעשה המצות וקיומו בפועל"[7]. גם רבים מחכמי הקבלה, אף על פי שפירשו להם את המצות על פי רמז וסוד, כ„יחוד העולמות, התבררות והתעלות נצוצין

1) מו"נ ח"ג פרק נ"ד. שם, פכ"ז, ל"א.

2) כוזרי מאמר א' סי' צ"ח.

3) שם. ועיין בס' האמונות והדעות לרס"ג, ובס' „Beiträge zur Ges. d. Phil." I, 83 למ. יואל.

4) ס' החנוך, תרומה.

5) ס' המוסר לר"י בן כספי, פרק י"א.

6) מרפא לנפש, עמוד 7.

7) של"ה, מס' שבועות.

גם חוקרי אומות העולם, כאפלטון אריסטו וחבריהם ותלמידיהם, נתנו להמעשה ערך מסוים. ובדורות האחרונים אנו שומעים דברים על דבר ההכרחות במצות מעשיות מפי חוקרים גאורים כמנדלסון ור"נ קרוכמל. זה האחרון כותב: „חיוב קיום המצות בפועל ראוי להמנות עיקר בימינו אלה, שאין די באמונה ובעבודת מהשבת הלב בלבד, בין שתהיה המחשבה פשוטה ובתחלת הציור ובין שתהיה צרופה ומשכלת, לא תספק לבדה עד שנוציאנה על ידי מעשה מצוה לפעולה שלמה ולאור המציאות ביחיד ובצבור, וזה יסוד בתורתנו בכל המקומות ובכל הזמנים" (מונה"ז עמ' 388, ועיין בס' ירושלים, העתקת שוחר

להעלות את הנפש הבהמית ולקשרה באור אין־סוף" [1], וכהמעולים שבין בעלי הסוד, נותן ערך גדול לשתי הבחינות שבמצות, לבחינת העיון ולבחינת המעשה, ומרבה לדבר בשבח כל אחת מהן, ומשתדל למצא בכל אחת יתרונות ראויים לה.

„ענין המצות מעשיות הם הגבה למעלה" [2], „ואין עיקר גילוי שכינה אלא דוקא במצות מעשיות" [3], הן מביאות את האדם לידי הארה אלהית, „ובמעשה המצות אשר יעשה אותם האדם ממשיך על נפשו אור אין־סוף ממש... ולכן נמשלים המצות לנרות, כי כמו שמדליקין הנרות נתמלא הבית אור וזיו, כך על ידי עשיית המצות נמשך זיו לעולמות" [4], „והמשכת האור האלהי מן ההעלם אל הגילוי הנה הוא על ידי מעשה המצות, וכמשל הזריעה, שרוב מיני זריעה אינן נאכלין, שהוא רק גרעין שאין בו שום טעם מאכל, וכשנזרע הגרעין בארץ ומתלבש בו כח הצומח בארץ, גצמח מזה פרי מאכל, הגם שלא היה עצם הגרעין בחינת מאכל כלל... כמו כן הוא מעשה המצות שירדו ונתלבשו בדברים גשמיים, כמו תפילין על קלף גשמי וציצית מצמר גשמי וכדומה בשאר המצות, וכשאיש ישראל מניח אותם על ראשו נתהוה בחינת גילוי אלקותו... וזהו דוקא כשאיש ישראל מניח אותם על ראשו, מה שאין כן כשמונחים על השלחן לא נתהוה מזה שום גילוי כלל" [5]... „ועיקר המצוה הוא כשאדם עושה את המצוה ומקימה, דהיינו, שמניח תפילין ומתעטף בציצית... ועל ידיהם נעשה עטרה למעלה... ואם אדם לובש טלית ותפילין, זאת המצוה היא כלי שישרה בו הקב"ה, והוא הדין בכל התרי"ג מצות" [6], ואי אפשר לאדם להגיע לידי שלמות מוסרית, אלא על ידי מצות המעשיות, „ונמשל אור השכינה לאור הנר שאינו מאיר ונאחז בפתילה בלי שמן, כך אין השכינה שורה על גוף האדם שנמשל לפתילה אלא על ידי מעשים טובים דוקא" [7], ועל ידי קיום המצות

1) תורה אור, מקץ.
2) שם, תולדות.
3) סידור, שער התפלה.
4) תורה אור, שמות, וארא.
5) שם, מקץ.
6) כתב־יד.
7) תניא, פרק ל"ה.

המצות בפועל, ומפני „שרוב הדור הוא מעולם שלמטה, מצטרכים לגדור אותם ביותר" ולהחמיר עליהם בכל מצות המעשיות, ומפני טעם זה „אלו התנאים שמקילים בדבר מעשה המצות, על פי רוב הזין הלכה כמותם"[1], ורק לעתיד לבא, כשתזדכך רות האדם ויזדקק גופו וחומרו, והיצר־הרע יתבטל ממנו לגמרי, אז יתבטלו גם המצות המעשיות, „ואפילו לאחר ביאת המשיח לא יהיה עוד שום שנוי באופן קיום המצות מכפי שהיה"[2], אלא בעתיד הרחוק, היינו, אחר תחיית המתים[3], שאז יהיה האדם מופשט מגשמיותו בהחלט, ולא יהיו עוד לתאוות עולם הזה שום שליטה והשפעה עליו, אבל כל זמן שהאדם דבוק בחומרו, זקוק הוא לאמצעים ממשיים, גשמיים לתכלית תקון המוסריות שבו. ואפילו אלו שמסתכלין על האנושיות מתוך שפופרת בהירה, ומקדימין את זמן השתלמות המוסרית המוהלטת של האדם לקודם התחיה, אינם מקדימין אותו בכל אופן לקודם ביאת המשיח, אלא לאחריה. „בתר יומות המשיח, דעלמא יהא חרב מתאוות וכסופין דהאי עלמא... בזמנא דלא יצטרך לאכפאה סטרא אחרא מבאבא, דהא בטל יהא, אז יהיו המצות בטלות"[4], ואף „לימות המשיח ומלאה הארץ דעה את ה'.., והצדיק ילך מחיל אל חיל, והיה רק למעלה למעלה עד שיגיע אל שורש כל התורה והמצות... בעמדו שם תרפינה כנפי כל המצות והחוקים וכלם בטלים... אחרי שאין האזהרות ראויות לפניו מחמת שבירת תאותו וביטול היצר־הרע"[5].

גם הרב עומד בדבר זה על הנקודה, שעמדו עליה כל חכמי ישראל שקדמוהו, כמוהם הוא מגביה ביותר את מעלת המצות בכלל. „המצות נמשכות ממקום גבוה מאד נעלה... ועל ידי המשכת המצות ממילא נמשך אחריו בחינת יחודו יתברך בעצמו ובכבודו בבחינת יחוד... והמצוה יש לה סגולה פרטית

---

1) כתבי־יד, בשם ר"ז קיצים.

2) עיין יד החזקה הל' מלכים פי"א, פירוש המשניות להרמב"ם משנת כל ישראל.

3) עיין שער הגמול להרמב"ן, וברשב"א ברכות י"ב.

4) מגיד מישרים, ויקהל.

5) פרי הארץ, תולדות.

לעשותם בפועל ומעשה"[1], „וחכמתו של אין־סוף יורדת ומשתלשלת בדברים גשמיים, כתפילין וציצית וצדקה ותרומות ומעשרות וקרבנות"[2], „ואי אפשר להיות נשמע אלא על ידי נעשה, בחינת עשיית המצות"[3], ואין הבדל גדול כל כך, באיזו דרך יוצאת המצוה אל הפועל ובאה לידי קיום במעשה, בכונה או שלא בכונה, מפני שסוף סוף לא המחשבה עיקר אלא המעשה, ואין ערך המוח חשוב לענין עשיית המצוה כמו שחשובים האברים הגסים, ככלי המעשה והפעולה, ולכן „אף מי שדעתו קצרה בידיעת ה' ואין לו לב להבין בגדולת אין־סוף, אף על פי כן עליו לשמור ולעשות כל מצות התורה"[4], „ואפילו הדיוט שבישראל המקיים איזו מצות מעשות בלי כונות וסודות ... יקר בעיני השם מכמה כוונות והשגות שבצדיקים"[5]— אם אמנם המעשה כשמתאחד עם הכונה ערכו גדול מן המעשה שלא בכונה, „ואין דמיון בין הארת והמשכת אור אין־סוף על ידי מצות מעשיות בכונה לגבי ההארה הנמשכת על ידי מצות הנעשות בלא כונה"[6]. והרב רואה במצות המעשיות סגולות ותכונות כאלה, שאינו רואה אותן בעסק התורה, ומוצא „מעלה יתירה בקיום המצות אפילו על דברי תורה... (אף על פי שבשעה כשהוא מדבר בשבת התורה, הוא מוצא בה להפך „מעלה יתירה שאינה בקיום המצות"), כי התורה טפלה להמצות... כמו שהפירוש הוא הטפל בכל מקום לגבי הדבר שהוא מפרש אותו"[7]. וכך הולך הרב הלוך ומפליג בשבת מעשה המצות, עד שמגיע להנקודה הגבוהה ביותר, ומחליט שקיום הבריאה וקיום כל המציאות תלוי במצות המעשיות, „וכל חיותם ושפעם של כל העולמות העליונים והתחתונים תלוי במעשה המצות של התחתונים... וממעשה זה נמשך אור וחיות רצון

1) רז"ב בשם הרב, כתב־יד.

2) תורה אור, בראשית.

3) לקוטי תורה, במדבר. מקור דברים אלו הוא באדר"נ: „כל שמעשיו מרובין מחכמתו כו' שנא' נעשה ונשמע" (פ' כ"ב), והסברת הרב היא גם הסברת ר"י עקנין, בעל ס' המוסר, פ"ג משנה י"ב, (נדפס בפעם הראשונה בשנת תרע"א, ע' ח' מקיצי נרדמים).

4) תניא, פרק י"ח.

5) תורה אור, שמות.

6) תניא, פרק ל"ח.

7) תורה אור, מגלת אסתר, תצוה בהוספות.

בפועל אפשר לנצוצי אור אלוה לחדור ולהבקיע להם נתיב אל תוך רוחו של האדם, להאיר מחשכי נפשו, „ולכך נקראו כל המצות מעשיות ארחות ה׳, מפני שעל ידיהן נעשה אורח ודרך לאור ה׳", „וכמו העטרה היא עשויה מאבנים טובות והרי גוף האבנים הוא בחינת דומם, אלא שמזככים אותם הם מאירים ומבהיקים, ונתנו לתכשיט על הראש... כך המצות נעשים בענינים גשמיים ועל ידי הבירור נעשה היש הגשמי בטל, ונעשה מזה עטרה ובחינת המשכת הכתר והוא לעילא מן שמשא" 1) „ובכדי להמשיך אור והארת השכינה על גופו ונפשו הבהמית, צריך האדם לקיים מצות מעשיות הנעשות על ידי הגוף ממש" 2), ואף על פי שבחינת „אתדבקית רוחא ברוחא", התקרבות מחשבת האדם למחשבה העליונה כשהיא לעצמה, יש לה ערך גדול, מכל מקום „אין דבקות המחשבה בהבורא מצד עצמה גדולה כל כך כמו בדבקות על ידי קיום המצות בפועל ממש" 3), כי „לא כל אדם זוכה לזה שיערה עליו רוח ממרום לבא לבחינה ומדרגה זו להיות מקיים המצות ברוחניות" 4), ואי אפשר לרוחניות הדקה והמופשטת ביותר, להיות נקלטת יפה בתוך הנפש הנסה של בעלי חומר, אם לא על ידי התגלמותה בפעולה ובמעשה, „ומחמת שהאדם הוא בכלי גשמי הגוף והוא מתגדל ומתרבה מגשמיות" 5) „וכל העולם הזה הוא גשמי, לכן צריך האדם לקיים מצות מעשיות בגשמיות" 6) „ולזה נתנו המצות גשמיים בעשייה גשמית... ובכל יחוד עליון נעשה על ידי דברים גשמיים... וחכמה עליונה אין לה השגה רק דוקא בהתלבשותה בדברים גשמיים" 7) ולכן „כל אחד מישראל צריך לקיים כל התרי"ג מצות" 8), ובזה הוא ממלא חפץ הבורא „ומעשה המצות וקיומן הוא לבוש הפנימי לפנימיות רצון העליון... והן פנימיות רצונו יתברך" 9) „ונקודת רצון העליון שידעו מצותיו וחקותיו איך

1) תורה אור, בראשית.
2) תניא, פרק כ"ג.
3) שם, פל"ח.
4) תורה אור, יתרו.
5) שם, חיי.
6) לקוטי תורה, שמיני.
7) תורה אור, לך, יתרו.
8) שם, שמות.
9) תניא, כ"נ, ל"ו.

היכי דלמטיין שיבא מכשורא״[1]. עד כאן על דבר מעלת המצות המעשיות, מכאן ואילך על דבר ערך המצות העיוניות.

„כל הענינים הגשמיים הם בבחינה למטה מן הרוחניים... ועבודת הצדיקים ברוחניות גדולה הרבה מאד מעבודת הצדיקים שבגשמיות״[2], ואין שבח לאדם שמקיים את מצות התורה כפשוטן, אלא שבח הוא לו אם יודע לחדור אל תוך עומק הדברים, להסיר הקליפה המכסה אותם, ולקיים המצות על פי פנימיותן ורוחניותן, ומדה זו היא מדה גדולה מאד. „האדם צריך להפשיט הדברים מגשמיותם... והתפשטות הגשמיות קרובה למעלת הנבואה״[3]. ואין בכחו של אדם להגיע לידי שלמות מוסריות, ולהבין המושכלות האלהות על ידי הפעולה החומרית, „ואי אפשר להשיג אלהותו על ידי העבודה הגשמית, אלא על ידי עבודה רוחנית״[4], כי אין בחינת המעשה שבמצוה גדולה כל כך כשם שגדולה בחינת העיון שבה, „וכוונת המצוה בלבו ומוחו שהוא ענין רוחני הוא יותר מגופה של מעשה המצוה... והרבה כוונות תלויות במצות ליודעי דעת שנוגעות עד רום המעלות״[5], ולכן כל קיום המצות של הצדיקים „אינו בגשמיות — בבחינת חצונית רק בפנימית״[6] „ואותם הצדיקים שעבודתם ברוחניות וכוונת הלב, הן הנשמות הגבוהות שיש בהן בחינת רעותא דלבא, הנה בחינה זו היא למעלה מהתורה״[7], מפני שערך הרגש הפנימי גדול יתר מערך הפעולת החצונית, „ותעלומות הלב גבהו למעלה למעלה מבחינת המעשה״[8], „ומעלת השגת המושכלות האלהות גדולה על כל המצות המעשיות״[9], וכל הפרטים והדקדוקים הדתיים שמייחסים לאבות האומה בשעת קיום המצות, אינם על פי פשוטם, רק „כל התורה כולה שקיים אברהם... היה כל הקיום שלו בפנימיות״[10].

1) שו״ת הרב, תשו׳ ל״א בסופה.
2) לקוטי תורה, דרוש ליוה״כ אות ב׳, שמיני.
3) שם, ד״ה: לויתן זה יצרת.
4) שם.
5) לקוטי תורה, נצבים. שם, דרושים לר״ה.
6) תורה אור, לך.
7) לקוטי תורה, שמיני.
8) תניא, פרק ט״ז.
9) שם, פרק ה׳.
10) תורה אור, לך.

העליון להתלבש בעולמות"[1], "וכל עולמות עליונים ותחתונים תלויים בדקדוק (מעשה) מצוה אחת"[2]. וכל כך חשובות בעיני הרב המצות המעשיות, עד שקשה לו להעלות על הדעת שבזמן מן הזמנים יתבטל מעשה המצות, ומחליט כהרמב"ם (נגד חכמי ישראל אחרים), ש"אפילו לימות המשיח יקיימו ישראל את כל המצות המעשיות בפרטי פרטיהן, ומה שכתבו חז"ל מצות בטלות לעתיד לבא, היינו, לאחר תחיית המתים"[3], ש"האדם יהיה חי וקיים בלי גשמיות מבחינת גילוי סובב כל עלמין"[4] "ולא תהיה הנשמה מלובשת תוך הגוף הגשמי"[5], ולפיכך הוא מחמיר ביותר בקיום המצות המעשיות ופוסק, ש"עלינו לדקדק בדברי סופרים וחומריהם בכל פרטיהם בכל החומרות שבגמרא ופוסקים"[6], "כי כל התורה שבעל פה היא להחמיר חומרות ודקדוקי סופרים במצות עשה ולא תעשה"[7] ומי שעובר אפילו על מצוה קלה שבקלות הטאו גדול מאד, "ואפילו עברה קלה העוברה עובר על רצון העליון ב"ה, והיא בתכלית הפירוד מיחודו ואחדותו יתברך" ונעשה על ידי זה שפל במדרגתו אפילו ממדרגת חיה ובהמה, "שאפילו חיות רעות אינם משנים תפקידם, ופקודתו יתברך שמרה רוחם". ובכלל אין בעברות הבדל בין קלות וחמורות, וכל עברה פוגמת את הנפש ומורידה את האדם לבאר שחת (תניא כ"ד). גם הדברים "שאינם איסור גמור מדינא, מכל מקום המחמיר תבא עליו ברכה"[8], והעוברים על המצות ראויים להתנהג עמהם בכל חומר מדת הדין, בכדי "לבער מעשיהם הרעים בקרב ישראל"[9]. ואפילו במקום שהרב מוצא צד היתר באחד מדיני התורה, גם אז לבו מהסס להקל בדבר, ואינו רוצה "לסמוך על דעתו עד שיסכימו שני גדולי הוראה, כי

1) תניא, פרק כ"ג.
2) קונטרס אחרון.
3) אגרת הקדש, ועיין תורה אור, משפטים. במקום אחר כותב הרב ש"המצות אינן בטלות לעתיד לבא רק שלא יהיה באופן שהוא עתה" (ל"ת דרושים לר"ה).
4) תורה אור, תולדות.
5) לקוטי תורה, במדבר.
6) שם, מטות.
7) שם, ואתחנן.
8) שו"ת הרב, סי' ו, יג.
9) שם, תשו' ב'.

ממעשה דרבי שמעון בן יוחאי. „מעשה ברבי שמעון ובריה— מספר התלמוד — דאזלו טשו במערתא, אתרחיש ניסא איברו להו חרובא ועינא דמיא, איתבו תריסר שני במערתא״ [1], והרי במשך כל אותן השנים שהיו רבי שמעון ואליעזר בנו מתחבאים במערה, בודאי שלא היו יכולים לקיים הרבה מצות מעשיות, „שהרי לא היו נזונים רק מחרובא ועינא דמיא, ואיך קיימו אכילת מצה בפסח, קדוש על היין, ואתרוג וסוכה? אלא שהמשיך המשכות כשהיה במערה על ידי יחודים ועליות״ [2], כי אופן התקשרות הצדיקים באלהים „הוא למעלה מהלבושים — ממעשה המצות״ [3].

---

1) ירושלמי שבועות פ״ט, שבת ל״ג.
2) לקוטי תורה, שמיני בסופו.
3) שם.

ראוי להעיר שבקובץ ה„פסגה״ תופס ר״י קוקש על זוסניץ המביא בשם לקוטי תורה, ש„הנשמות שהן מעלמא דאתכסייא כרשב״י וחבריו (שעסקיהם בחכמת אלהית) אינן צריכות למצות מעשיות״ (המאור, עמ׳ 72), וחורץ משפט, ש„בזדון דבר (זוסניץ) ולא נמצא זה בס׳ הנ״ל לא מניה ולא מקצתו״ (קובץ שני), אבל באמת נמצאים דברים דומים לאלו, (אם אמנם לא בסגנונו של זוסניץ, כפי שיראה הקורא מן הציטטים שהבאתי למעלה, ושהעתקתים ממקורם) בס׳ לקוטי תורה וביתר ספרי הרב, רק זוסניץ טעה בציון הדברים, ותחת לכתוב „לקוטי תורה שמיני״ כתב „תזריע״, ושם לא נזכר באמת דבר מזה, וזאת היא שהביא את ר״יק לחשוד את זוסניץ, שמלבו הוציא את הדברים ההם.

אולם בכלל הפריז זוסניץ הפעם על המדה, בשומו בפי הרב דברים שאינם מכוונים לגמרי עם דעתו. הרב מטעים וחוזר ומטעים, שבזמן הזה הכל נזקקים למצות מעשיות, ומדברי זוסניץ נראה כאלו לפי הרב, אין בני העליה נזקקין להן אפילו בזמן הזה.

ואי אפשר להבין הדברים באופן אחר, מחמת שהרבה מצות שבתורה מיוסדות על מעשים ומאורעות שנקרו ויאתיו אחר כך, אחרי שהאבות לא היו עוד כבר בחיים, כמו מצות הזכרון וכיוצא בזה, „כי איך הניח אברהם תפילין אשר שם נזכרה יציאת מצרים, ואז עדיין לא היתה כלל גלות מצרים?"[1], „ואיך אכל מצה? אלא שקיים אותה בבחינת העלם, דהיינו, כמו שהיא למעלה בלתי הלבשה"[2], ועיקר קיום התורה אצלו היה „על ידי המשכה למעלה ולא למטה בעשייה... ומה שכתב וישמור משמרתי, היה זה ברוחניות"[3] „על דרך פנימיות בחינת עשה ולא תעשה"[4]. והרב עושה לפעמים עוד צעד אחד ומחליט, שמפני שכל עיקרן של המצות המעשיות אינן אלא בשביל הבינונים, ונועדות בעיקר רק לאנשים פשוטים ביותר, שאין נפשם מוכשרת להתפעל מעיוניות אם אין להן אחיזה במוחשית, לכן אלו הצדיקים בני־העליה, שהקדוש ברוך הוא שתלן בכל דור ודור בימי הדורות הראשונים, הם לא היו נזקקים למצות מעשיות, „וכל ענין דקדוקי סופרים, זה שאנו רואים שכמעט כל התלמוד מלא מהלכות וחומרות שהחמירו חז"ל, והוסיפו כמה גדרים וסייגים לתורה... הוא מחמת שבדורות האחרונים נתמעטו הלבבות השלמות בעבודת ה'... אבל בזמן שבית המקדש היה קיים, כי היתה נאמנה את אל רוחנו, ולא נמשכנו לתאוות גשמיות, היה סגי בדאורייתא"[5], ודבר זה נראה לו להרב גם

---

1) תורה אור, לך.

2) שם, מגלת אסתר.

3) שם, יתרו.

4) לקוטי תורה, במדבר.

קרוב לזה אנו מוצאים אצל מקובלים אחרים מתלמידי הבעש"ט. ר' דוב בר ממיזריטש כותב: „מה שהאבות למדו תורה ונח למד תורה, היינו, שהשיגו את התורה כפי מה שהוא, כי גם שעדיין לא נתלבשה בעת ההיא בלבוש שהוא אצלנו, שהוא כנרתק אל התורה עצמה כביכול" (אור תורה, מקץ). על ר' נחמן מבריצלב מספרים, ש„פעם אחת פחד לבל יוליכו אותו ישמעאלים למקום שאין שם יהודי, ואיך יוכל לקיים שם מצות התורה, והתחיל לחשוב דעתו בענין זה עד שזכה שבא על השגה שיוכל לעבוד את השם אפילו כשלא יוכל לקיים המצות, כי השיג את העבודה של אבות העולם, שהיה להם קודם מתן תורה שקיימו כל המצות, אף על פי שלא עשו את המצות כפשוטן... עד שהשיג לקיים את כל המצות בדרך זה" (שבחי הר"ן, סי' כ"ג).

5) לקוטי תורה, מטות ד"ה: ושמע אביה את נדרה.

ממחשבתו, ויגמור בלבו ש״א יעשהו עוד, וכן יתנחם על שעבר״[1]. לא כן בעלי הסוד, הם חשבו שכל אברי האדם הם בעלי רצון, וש„הגוף מעצמו מתאוה לכל דבר גשמי ואינו צריך לשום מעיר״[2], וכל חלקי הגוף הם חלקי הנפש, מפני ש„הנפש כלולה מרמ״ח אברים ושס״ה גידין... וכשאדם פוגם באחד מרמ״ח אבריו הוא פוגם בנפש עצמה״[3], וכמו שהנפש גורמת לחטא כך כל אברי הגוף הם הגורמים לזה, ולפיכך כשם שהנפש ראויה לעונש גם הגוף כך, ומי שעבר עברה עליו „לענות את גופו, להכניעו ולמרקו... כדי שיחיה לעולם הבא הנצחי והאמתי״[4], ומפני טעם זה החמירו בעלי הסוד ביותר בתעניות וסגופים לבעלי התשובה, ושונה לפי דעתם מדת ענויי הגוף, כפי מדת העברה שעבר האדם: יש שהחוטא צריך „לצום ביום, ובערב יאכל רק לחם ומים, או שיצום שלשה ימים ולילות רצופים, שלא יאכל לא ביום ולא בלילה״[5], ויש שעליו „להתענות לכל הפחות ארבעים יום״[6] או „להשלים ע״ב תעניות... פ״ד תעניות ולפעמים גם קס״ד תעניות״[7]. לפעמים אינם מספיקים, לפי בעלי המוסר, גם כל אלו התעניות והצומות הרבים ומוצאים צורך באמצעים אחרים לתכלית מירוק העונות: „לשכב על הארץ וללקה״; „לא לרחץ את בשרו ולא לעדן את עצמו בשום דבר״[8] ובעברה המורה יותר—„לישב בקרח או בשלג בכל יום שעה אחת... ובימות החמה לישב לפני זבובים או לפני נמלים או לפני דבורים״[9].

---

1) יד החזקה, הל׳ תשובה פ״ב הל׳ ב׳.
2) אוצרות חיים, שער תקוני עונות פרק א׳.
3) שם.
4) ס׳ חסידים סי׳ י״מ.
5) רוקח הלכות תשובה אות ב׳.
6) שער יחודים פרק ה׳; שער תקוני עונות פרק ה׳.
7) רוקח הל׳ תשובה אות ז׳. שם אות י׳.
8) שם, שם, אות י״א. אוצרות חיים שער תקוני עונות פרק ה׳.

ועיין עוד מענין התשובה בספרי המוסר כחובות הלבבות, שער ה׳ פ״ו, ז׳, ט׳. של״ה הל׳ תשובה בתחלתה, וכיוצא באלו.

בספרי המוסר יש שמות מיוחדים למיני התשובה השונים: תשובת הבאה, אם חטא אדם באשת איש ובאתה האשה לידו ואינו חוטא. תשובת הגדר, הגדרה שלא יבא לידי אותה העברה שעבר. תשובת המשקל, שקול הצער כנגד ההגאה שנהנה מהעברה. תשובת הכתוב, עברה שעל פי הכתוב (כפי

פרק ארבעה עשר.

תשובה.

שתי דרכים בתשובה. תשובה על ידי ענוי הרוח והנפש, ותשובה על ידי ענוי החומר והגוף. הדרך הראשונה היא דרך בעלי התלמוד, והאחרונה–דרך בעלי הסוד. השקפת הבעש"ט ותלמידיו על התשובה. דעת הרב בענין התשובה. הוא מתנגד לענויי הגוף ומורה דרכים אחרים בענין התשובה.

ענין התשובה, המכיל מקום חשוב ביותר בספרות ישראל מתקופת התלמוד עד התקופות האחרונות, קבל במשך הזמן צורות שונות, ורוח האומה, רוח עם־הספר שמתגלמת בתוך הספר, נראית גם פה בחליפות גווניה ושנוי צבעיה. ביחוד משונה צורת התשובה של בעלי התורה הנגלית, מזו של בעלי תורת הסוד. הראשונים רואים עיקר התשובה בענוי הרוח והנפש, ומעט מאד בענוי החומר והגוף, מה שאין כן האחרונים. לפי בעלי הנגלה, מי שעבר עברה, עליו להתחרט על חטאיו ברוח נכאה ונפש נשברה, ולגמור בדעתו שלא לשוב ולחטא עוד, אבל לא לסגף את גופו בתעניות וצומות או בשאר ענויים, „ומכיון שהרהר אדם בלבו לעשות תשובה מיד הוא עולה" [1], ואפילו מי שעובר עברות חמורות ומתחרט עליהן בלב שלם, נמחלו לו כל עונותיו, ונעשה זכאי לגמרי כמו קודם החטא, „והרהור תשובה בדעתו עושה את הרשע גמור לצדיק גמור" [2], כי לא האברים הגסים אחראים בעד מעשיהם מפני שהם לעצמם אינם בעלי רצון ותאוה וממילא אינם בני עונשין, אלא האברים הדקים ביותר, כהמוח הלב והנפש, רק הם אחראים בעד כל מעשי הגוף; המוח חושב, הלב חומד והנפש מתאוה, ועל ידם באים העצבים לידי נירוי, ומעוררים את הגוף לפעולה ולמעשה, בין טובה ובין רעה, ולכן תכלית התשובה „שיעזוב החוטא חטאו ויסירו

---

1) פסיקתא רבתא, פסקא תנינא: שובה ישראל.
2) קדושין מ"ט ע"ב.

הישראלית, במשך תקופות שונות, עד אמצע המאה החמישית, היא תקופת הבעש״ט, ששיטתו החדשה בחסידות נתנה להשקפה על דבר המוסר, כמו לרוב ההשקפות הדתיות בכלל, צורה אחרת מזו שנתנו לה המקובלים שקדמוהו. דעת הבעש״ט בדבר הצומות והסגופים קרובה יותר לדעות בעלי התורה הנגלית מאשר לדעת בעלי הסוד, והוא מרחיק ללכת בדבר זה יותר מהם 1).

הבעש״ט, כבעל השקפה אופטימית, כדרך שהתנגד להעצבות (עיין למעלה פרק י׳), כך התנגד לצומות, לסגופים ולשאר ענויי הגוף. הוא כותב: „טוב יותר לעבוד הש״י

ו„השרוי בתענית משבת לשבת, דומה כמו שהתענה ס״ה אלפים וששה מאות תענית״ (סידור האר״י, סגולת התענית).

ראוי לציין שגם הרמב״ם נתן חשיבות מיוחדת להתעניות וחשב אותן לרצויות ביותר לפני המקום, כפי שנראה מדבריו שכותב: „בליל אחת בשבת... נכנסתי לים... ועמד עלינו נחשול שבים לטבענו והיה סער גדול בים ונדרתי ששני הימים האלה אצום בהם ואנהוג בהם תענית צבור שלם, אני ואנשי ביתי וכל הנלוים לי, ואצוה אל בני להעשות כן עד סוף הדורות״ (אגרות הרמב״ם).

1) גם גדולי התורה בני התקופות האחרונות לא נתנו חשיבות יתירה להתעניות והסגופים לתכלית התשובה, ובימיו של בעל נודע ביהודה פנה אליו רב אחד בשאלה על דבר אדם „שנכשל באשת איש״, ואחר משא־ומתן הרבה בהלכה זו להתיר האשה לבעלה, הוא מבקש „לסדר לבעל תשובה זה, תשובה על עונו״, באופן שלא תהיה התשובה קשה עליו יתר מדאי, מפני שהוא אדם חלוש מאד ולא יסבול קושי התעניתים והסגופים״... על זה משיב לו בעל נודע ביהודה, ש„הגבלת מספר התעניתים לא נתפרש לא בכתוב ולא בגמרא, רק שספרי המוסר והתשובה האריכו בזה, ורוב דבריהם בנוים על סברות כרסיות בלי שורש ובלי יסוד כלל... ובאמת אין התענית רק דבר טפל לתשובה, ועיקר התשובה הוא עזיבת החטא, ווידוי בדברים בלב נשבר, חרטה בלב שלם, התקרבות והתלהבות לאהוב את הבורא... אבל שאר דברים תענית וסגופים אינם עקרים... ואני מיקל מאד בתענית וסגופים, אבל החרטה ושבירת הלב זה נחוץ מאד״ (שו״ת נודע ביהודה, או״ח תשובה ל״ה).

אבל לפעמים פלשה לה הדעה האסקטית הזאת נתיב גם בין שדרות הרבנים, שלא היה להם עסק עם תורת הסוד, ואנו מוצאים גם בתוכם אנשים שמצאו, שמיטב התשובה הוא ענויי הגוף. מהר״י ווייל, אחד מגדולי בעלי ההוראה בדורו, מחמיר מאד בבעלי התשובה, וגוזר עליהם תעניות וסגופים קשים (שו״ת מהרי״ו).

מן האמור נראה, שהרעיון על דבר ההכרח בענויי הגוף והחומר לתכלית מירוק העונות והשגת השלמות באלהות, כבר מצא לו מקום עוד במאות האחרונות לאלף החמישי, ובעיקר הכה הרעיון הזה שורש בלב בעלי המסתורין בתחלת האלף הששי[1], בראשונה בספרד הדרומית, בשעת צמיחת הקבלה שם על ידי רבי אברהם אבולפיא וחביריו[2], ואחרי כן בקץ המאה השלישית וראשית המאה הרביעית, באיטליה וארצות הקדם על ידי המקובלים גולי ספרד[3], שהסיעו את הקבלה מספרד ויטעוה שם. רבים מבני האומה הישראלית, ובתוכם גם בני־העליה שבדור, מצאו את התעניות והסגופים תועלת להנפש, ונטו „לצומות ולחגורת שק"[4], וככה נתגלגל הרעיון הזה לאט לאט הלאה, ועבר למצרים ובא לבבל וארץ ישראל על ידי האר"י, ר' חיים ויטל ותלמידיהם[5], והלכה הדעה הזאת הלוך והתפשט, הלוך והתרחב בתוך חלק גדול של האומה

שכתוב בתורה) חייב מיתה, יצער עצמו בצער קשה כמיתה (רוקח הל' תשובה).

1) בעצם היו אנשים בישראל עוד קודם לזמן ההוא, שחשבו את ענויי הגוף לאמצעי להשגת סוד אלוה, כפי שנראה מתשובת רב האי גאון (נולד ד"א תרצ"ט 939 ונפטר תשצ"ח=1038) הכותב, ש„הרבה מן החכמים היו סוברים, כי מי שהוא הגון בכמה מדות זכורות ומבוארות, כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום, יש לו דרכים שישב בתענית ימים ידועים" (עין יעקב חגיגה דף י"ד בהכותב שם). אולם מדבריו אנו יודעים, שהרעיון הזה מצא לו מקום בבבל, מקום מגורי רב האי, אבל על ידי המקובלים נתפשטה הדעה הזאת בכל תפוצות ישראל, כפי שיראה הקורא במרוצת הספר (ועיין דו"ד ח"ב עמ' 13—15).

2) גרץ די"י חלק ה' עמ' 177—182. שם, „קונטרס חדשים גם ישנים" להרכבי, בהערות נוספות לעמ' 46—47. ועיין על דבר תולדות ר"א אבולפיא במאמרו של לגרויער „Orient", Ltbl. 1845, № 24.

3) כרבי יהודה החייט, רבי מאיר בן גבאי, רבי ברוך מבינבינישי וכיוצא באלו.

4) גרץ די"י חלק ז', עמ' 155—157.

5) שם, עמ' 297. ר' אלעזר אזכרי אומר על האר"י, שהוא „למד למשכילים התיקון אשר יעשו לנפשם דברי הצומות וזעקתם במספרם כמשפט" (ספר חרדים פרק ב'). בעל ראשית חכמה מביא בשם האר"י, שֵשם תשובה הוא ראשי תיבות: תענית, שק ואפר, בכיה, הספד, ואלה הן דרכי התשובה (שער התשובה), ועיין עוד שער האהבה פרק י', שער הקדושה פרק ד', ששם מדבר המחבר בגנות „המאכל והמשתה". וראה בס' משנת חסידים, מסכת תשובה.

לדעת האר"י, מי שרגיל בתענית מובטח שלא יחטא, ו„השרוי בתענית אינו בא לידי נסיון", בפרט גדול שכרו של זה שמתענה ימים אחדים רצופים,

דעה זו בעיקרה, נתקבלה מרוב תלמידי הבעש״ט, ורק מעטים לא הסכימו אליה תמיד, אם מפני שנטו מטבעם לאסקיטיות, או שהיו דעותיהם בדבר זה שונות מדעות חבריהם[1], אך רובם מצאו, שאין התשובה נזקקת לענויי הגוף ואין הגוף ראוי לעונש, מפני ש„הגוף מצד עצמו אינו בעל הרגשה כלל"[2], ו„עיקר התשובה היא עזיבת החטא, דהיינו שתהא נמאסת בלבו זאת התאוה, ושיהא הלב עצמו מואס לעשות זאת"[3], „ומיד כשאדם מקבל על עצמו והרהר תשובה נקרא צדיק גמור"[4], ו„התשובה היא שנוי מעשה ויותר טוב מכל התעניות והסגופים"[5], שהצומות מרפים את הגוף והזוק הגוף הכרחי להשלמת הנפש, „וגם באכילה יש כונה טובה, שיהיה לו כח אחרי כן לעבוד את השם יתברך, ועל ידי אכילה ושתיה הגשמי זוכה לדבק ברוחני"[6], וגם „על ידי ענינים ארציים וגשמיים כאכילה ושתיה אפשר לעבוד את הבורא"[7], ו„אדם צריך שיהיה אוהב כל מיני מאכלים, כי כל הדברים צריכין לאדם"[8], ולהפך „כשנחסר לחומר הגוף אכילה ושתיה, מעכב הנשמה לידבק בו יתברך"[9], „ותקון הגוף קודם לתקון הנפש"[10], ולא עוד אלא „אפילו

1) בין אנשים אלו, אפשר לחשוב את רבי אלימלך מליזנסק. הוא כותב, „הרוצה שיַותר לו הש״י עונותיו וחטאיו, יוותר מעוהי, ר״ל צריך לַוַתר את מעיו: דהיינו שלא למלאות כריסו באכילה ושתיה... רק כדי חיותו, והיינו כאלו מוותר המעיים, כאינו משגית עליהם, ומסגף אותם בכל מה דאפשר" (נועם אלימלך נח, ד״ה: ופתח התיבה). גם על ר׳ זיסא מאניפאלי מספרים החסידים, ש„כשרצה להחזיר למוטב איזה אדם, עסק הרבה בתעניות וסגופים, ועל ידי זה המשיך את החוטא לשוב בתשובה גמורה" (מבשר צדק, לר׳ ישכר בֶּר מזלאטשוב).

2) גנזי יוסף.

3) דרך אמת.

4) תולדות יעקב יוסף, משפטים.

5) אור תורה, תהלים י״ח.

6) תולדות יעקב יוסף, משפטים.

7) באר משה בשם ר״ב ממיזבוז. לקוטי רמ״ל, נח.

8) מדרש פנחס, לקוטים.

9) תולדות יעקב יוסף, משפטים בסופו.

10) ס׳ המדות לר״נ מברצלב, פרק תשובה.

בין תלמידי הבעש״ט נמצאו אנשים שהבינו את ענינה של תשובת המשקל (עיין למעלה עמ׳ 197 הערה 8) על דרך אחרת לגמרי מכפי שהבינוה כל בעלי המוסר. ומעשה באשה אחת שחנקה את בנה הקטן בשעה שהיתה ישנה עמו במטה, באה האשה לפני גדולי דורה וספרה להם כל אותו המאורע, הללו צוו עליה להתענות פ״ד תעניות, תענית בכל שני וחמישי. נזדמן לה רב אחד מתלמידי

בלי סגופים[1], מפני „שהתענית מחליש הגוף מעבודת השם, ויותר טוב שהכח שהוא מניח בתענית, יתן הכח ההוא בלמוד התורה והתפלה, שיתפלל בכל כחו וכוונתו"[2]. התנגדותו זו לא היתה רק בעיון אלא גם במעשה, הוא השתדל להסיר את לב תלמידיו ואנשי־סיעתו מן הצומות והתעניות שהתרגלו בהם. כן הוא משפיע על רבי דוב בר ממיזריטש לחדל מזה (עיין חלק א' עמוד 7), כן הוא גוער ברבי יעקב יוסף הכהן (שהחזיק עוד בשיטת האר"י, שמי ש„רוצה שיחיה בזה ובבא ישית את עצמו, והצומות הן עיקר החיים")[3] שיעזוב את הדרך הזאת וגוזר עליו „בגזרות עירין ובצרוף קוב"ה ושכינתיה, לבל יכנים את עצמו בסכנת הצומות, להתענות יותר מהחיוב והצורך", ומסיים דבריו: „ומבשרך אל תתעלם"[4]. דעת הבעש"ט היא, שתקון הנפש בתקון הגוף, וחורבן הנפש בחורבן הגוף, „וכאשר גופו של אדם חולה גם נשמתו נחלשת" Mens sana in corpore sano. והאדם צריך לשמור בריאות גופו היטב"[5], „ואחת מתחבולות היצר היא לסמא לפעמים עיני האדם לחשוב את עצמו לצדיק גמור, על ידי שהוא מסגף את עצמו"[6] והיה מהתל לפעמים בהמאמינים שהתעניות והסגופים הם עיקר התשובה, ועל חסיד שהיה מסגף עצמו בצומות ובטבילות יותר מדאי, היה אומר: „בעולם התמורות משחקים עליו"[7], ובכלל היתה דעתו, שאפשר לאדם למצא קורת־רוח הרבה גם בחיי עולם הזה „ומי שאומר שהעולם הזה אין בו ממש טועה הוא, אלא עולם נכבד הוא למי שיודע להסתפק ממנו ולהתנהג בו כשורה"[8].

---

1) צוואת הריב"ש.

2) אור תורה, תהלים בשם הבעש"ט.

3) צפנת פענח, וארא.

4) ראוי לציין, שעוד ר' אברהם בר חייא הנשיא הספרדי (חי במחצית ראשונה למאה הי"ב) משתמש בפסוק „ומבשרך אל תתעלם" לאותה התכלית שהשתמש בה אחר כן הבעש"ט, „שלא תהי מעלים עינך מבשרך ומגופך להרעיב אותו יותר מדאי" (הגיון הנפש, פרק ט"ו).

5) צואת ריב"ש.

6) שם.

7) ס' אור המאיר, בשם הבעש"ט.

8) בשם הבעש"ט. המאמר הזה בהרחבת דברים יותר נמצא בס' לקוטי רמ"ף פרק „הנהגת השמחה בעבודה".

והתשובה אינה בעיניו מעין מקל ורצועה לרדות בה את החומר, ובעיקרה אין לה כל יחס אל הגוף אלא אל הרוח בלבד, „להשיב את הנפש למעלה למקורה״ [1]. „לעורר רחמים העליונים ממקור הרחמים על נשמתו ונפשו האלהית, שנפלה מאיגרא רמא חיי החיים ברוך הוא לבירא עמיקתא, הן היכלות הטומאה והסטרא אחרא״ [2], „לרחמהו על ניצוץ אלקים שבנפשו, שירד פלאים מטה מטה מאור פניו יתברך״ [3], ובכדי „שתצא הנפש מטומאתה וחלאתה ותעלה לקדושה ליכלל באור ה׳ אחד״ [4], „ועיקר פירוש לשון תשובה הוא: לשוב אל ה׳ בכל לבו ובכל נפשו, שיגמור בלבו בלב שלם שלא ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו יתברך, ולא יעבור עוד מצות המלך״ [5]. „להיות סור מרע בתכלית, שלא יפגום בעונות גשמיים במחשבה ודבור ומעשה, להתחרט על העבר ולעקור את רצונו מן הרע שלא ירצה להפרד מיחודו ואחדותו יתברך״ [6]. או במלים אחרות: „תשובה היא לחזור דבר מה, כפירוש הפשוט של תשובה, שהוא ענין השבת דבר מה, והוא להשיב אותו כח המתאוה תאוה זרה באש תשוקת הזרות, שיחזור וישיב תשוקה זו למעלה״ [7], „ואי אפשר לרשעים להתחיל לעבוד ה׳ בלי שיעשו תשובה על העבר תחלה, לשבר הקליפות שהם מסך מבדיל ומחיצה של ברזל המפסקת בינם ובין אביהם שבשמים על ידי שבירת לבו ומרירות נפשו על חטאיו... וכשנשבר לבו בקרבו, ונשברה רוח הטומאה וסטרא אחרא ויתפרדו״ [8]. „והאיך נשבר הלב ונדכה? הנה מעט מזער על ידי סגופים ותעניות... ועיקר הכנעת הלב הוא, להעמיק דעתו ובינתו שעה אחת בכל יום, להתבונן במה שפעל ועשה בחטאיו, לעקור נשמתו ונפשו האלהית מחיי החיים ברוך הוא, והורידה למקום הטומאה״ [9], „ויעמיק בלבו ענין המרירות על גודל הפגם

1) לקוטי תורה, ראה.
2) אגרת התשובה פרק ז׳.
3) לקוטי תורה, תצא.
4) שם, ראה.
5) אגרת התשובה, פרק א׳.
6) לקוטי תורה. בלק.
7) סידור, ל״ג ע״א (ווארשא תרכ״ו).
8) תניא, פרק י״ז.
9) אגרת התשובה, פרק ז׳.

שהאוכל ושותה כדי שיהיה לו כח ללמוד ולהתפלל אין עבודתו שלמה, כי צריך לעבוד את ה' באכילה ובשתיה עצמן"[1], ו„כשהצדיק אוכל בכונה הוא מעלה הטעם עד שרשו"[2]. ואפילו אלו שמוצאים את התענית בימים ידועים (כגון „בערב ראש חודש קודם המולד") יפה לאדם, הוא רק לאדם בריא, „כי מאד מאד צריך (האדם) לשמור בריאות הגוף בדורות הללו"[3]. אולם אין בין כל תלמידי הבעש"ט, שגלה דעתו ברור ומפורש כל כך נגד הסגופים והצומות לתכלית התשובה, כדרך שעשה זאת הרב (הנני מטעים את המלות „לתכלית התשובה" מפני שהצומות שהזהירו עליהם חז"ל חשובים גם בעיניו[4]), וכל ענין התשובה מקבל אצלו צורה דקה ביותר, מצד אחד ההגיון התלמודי שבו[5] ומצד השני נטיתו לאופטימיסמוס, הביאוהו להביט אל התשובה מנקודת־מבט אחרת מכפי שהביטו אליה רוב בעלי הסוד. התשובה כשהיא לעצמה היא אצלו „במדרגה עליונה", ו„גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה", ולא אנשים גסים ובעלי עברה בלבד נזקקים לתשובה, אלא אפילו בעלי תורה ויראי־אלהים נזקקים אליה, כי „התשובה אינה על עברות (גשמיות) דוקא, אלא על הריחוק מה'"[6], ו„העולם טועים לומר דוקא אנשים פחותי־ערך ובעלי עברות הם הצריכים לתשובה"[7],

---

המגיד ממיזריטש, ואחרי ששמע דבריה צוה עליה, תחת להתענות בכל יום ב' וה' להרבות באכילה ושתיה, וזאת תהיה תשובתה; והוא הסביר את הדבר באופן זה: ידוע שהתשובה הרצויה ביותר היא תשובת המשקל, היינו לפי אופן העברת צריך להיות אופן התשובה, ואשה זו מה חטאה? אבדה נפש אחת מישראל, ולכן עליה לתת נפש אחרת תחתיה, והדבר הזה אפשר לה רק אז אם תאכל ותשתה ותתיפה ותמצא חן בעיני בעלה ותוליד לו בן אחר, וזוהי תשובת המשקל, לא כן אם תסגף את עצמה ותתגנה על בעלה ויפרוש ממנה לא תוכל שוב לתקן את חטאה (שפתי צדיקים).

1) מעין החכמה.

2) קדושת לוי. בשלח.

3) דרכי ישרים, צואת הרצ"ה מזידיטשוב. ועיין עוד על דבר ענין התשובה אצל החסידים בספרו של Verus, „Der Chassidismus" S. 32.

4) עיין לקוטי תורה, דרושים ליוה"כ.

5) הרב נמשך בעיקר דעתו על דבר התשובה אחרי התלמיד וגדולי ה„פוסקים" והחכמים כהרמב"ם, וכיו"ב, והוא מביאם כפעם בפעם לענין זה (עיין אגרת התשובה במקומות שונים).

6) לקוטי תורה, דרושים לשבת שובה.

7) שם, דרושים לר"ה.

„להכנים ולהוציא כל מיני מאכל ולשאב כל מיני משקין", כי כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה „ובריאת הגוף והאברים הגשמיים קרביים ואצטומכא וכו' אינם לריק ח"ו[1], „אמנם שיהיה לרצון לפני ה', ומרוצה וחביב לפניו יתברך, להיות נחת רוח לקונו מעבודתו, היה צריך להביא קרבן עולה אפילו על מצות עשה קלה שאין בה כרת ומיתות ב"ד... ועכשיו שאין לנו קרבן להפיק רצון מה', התענית היא במקום קרבן... אכן כל זה באדם חזק ובריא, שאין רבוי הצומות מזיק לו, שאפשר שיוכל לבא לידי חולי או מיחוש חס ושלום כמו בדורותינו אלה, אסור לו להרבות בתעניות אפילו על כריתות ומיתות ב"ד, ומכל שכן על מצות עשה ומצות לא תעשה שאין בה כרת, אלא כפי אשר ישער בנפשו שבודאי לא יזיק לו כלל, כי אפילו בדורות הראשונים, בימי תנאים ואמוראים לא היו מתענים בכי האי גוונא אלא הבריאים דמצו לצעורי נפשייהו, ודלא מצי לצעורי נפשיה ומתענה נקרא חוטא"[2], אלא מאי תקנתיה? יתחרט בלב נשבר „וירבה בצדקה מאד מאד".

עיקר תכלית התשובה הוא לפי הרב, לא רק לפטור מיסורי גיהנם בעולם הבא, אלא שתזדכך הנפש עיד בעולם הזה ושתהיה מוכשרת להשגה רוחנית, השגה אלהית, שזה כל מטרת האדם בחיים, ובכדי להגיע לידי שלמות כזו, צריך האדם לטהר נפשו מכל כתם ולכלוך של חטא, כי כל שמץ דבר בלתי טהור המתדבק בה, פוגם אותה ומחשיך זהרה, מפני שבמדה שהדבר זך ודק ביותר, במדה זו הוא עלול להשחתה וקלקול, ובפרט כשאדם פוגם בנפשו פעם ושתים, אפילו פגימה כל שהיא, מתעמק הפגם בכל פעם יותר ויותר, עד שהנפש נשחתת לגמרי. או בלשון הזוהר (מביאו הרב): „כיון דחב בר נש קמי קב"ה זמנא חדא עביד רשימו, וכד חב ביה זמנא תניינא אתתקף ההוא רשימו יתיר, חב ביה זמנא תליתאה אתפשט ההוא כתמא מסטרא דא לסטרא דא[3]. ועברות בין חמורות ובין קלות „פוגמין בנשמה ונפש

1) לקוטי תורה, דרושים לשבת שובה. והרב מבאר את מאמר בזוהר: „גופא דלא סליק ביה נהורא בנשמתא מבטשין ליה", שכוונתו „להכנעת הגוף על ידי הרהורי תשובה מעומק הלב שלא יחשיך על אור הנפש" (תניא, פרק מ"ב).

2) אגרת התשובה, פרק ג'.

3) בראשית ע"ג ע"ב.

והחסרון שבלבו... ועל ידי בחינת תשובה זו מעומקא דלבא, בחרטה גמורה ועקירת הרצון במסירת הנפש ממש על ידי בטול רצון זה בבחינה זו, גורם ומעורר למעלה רצון העליון ב"ה, שלמעלה מעלה מבחינת השתלשלות"[1], וכשאדם מתחרט חרטה גמורה בלב „ועושה תשובה שלמה, נמהלו לו לגמרי מה שעבר על מצות המלך, ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו"[2], ואין הבדל איזו עברה עבר ואפילו „בע"ג יכול לעשות תשובה אחרי כן"[3], אבל העיקר שתהיה התשובה „מעומקא דלבא באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה לדבקה בו יתברך, ותמצא נפשו לה' ארץ עיפה וציה, כי עד הנה היתה נפשו בארץ ציה וצלמות, היא הסטרא אחרא, ורחוקה מאור פני ה' בתכלית, ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים... ואז תשובה מאהבה רבה זו אמרו, שזדונות נעשו לו כזכיות"[4]. „ולא כדעת ההמון שהתשובה היא התענית"[5], אדרבה התענית מונעת ומעכבת בעד השתלמות האדם וכ„שהאדם רעב בלא אכילה הרי תחולק חיות נפשו, ולא יתפשט באברי הגוף ויחלש כח השכל במוח וכח הראיה בעין .. והמאכל הוא סבה הגורמת השבת הנפש בגוף, וכדי שֶׁיִּקָּרֵא בשם אדם בציור נפש באברים צריך שימשיכו הנפש לאברים"[6], ולפיכך אין להביט על הכרחיות הגוף כעל דבר מאוס ומזיק, שאינה רצויה לפני המקום „וגם האכילה הגשמית היא לפניו יתברך כמו רוחניות של חכמה, כי כך גזרה חכמתו, שלא יתקיים האדם בלא אכילה... ומי גרם להמשיך את האדם להיות מוכרח לאכילה? ודאי מאת ה', ומידו היתה זאת"[7], ואלמלי חפץ ה' שלא יצטרכו בני אדם למזון גשמי, כי אז לא היה בורא אותם כדרך שנבראו על ידו, בעלי גוף עם כלי לעיסה ועכול, וכיוצא באלו מן האברים העשויים

---

1) לקוטי תורה, דרושים לר"ה, ד"ה: אך מי שפוגם.

2) אגרת התשובה, פרק א'.

3) תניא, פרק כ"ה.

4) שם, פרק ז'.

5) אגרת התשובה, פרק א'. מפני טעם זה „לא הזכירו—לדעת הרב—הרמב"ם והסמ"ג שום תענית כלל במצות התשובה, אף בכריתות ומיתות ב"ד, רק הודוי ובקשת מחילה" (שם).

6) סידור, ל"ג ע"א.

7) תורה אור ויחי. ד"ה: ידך בערף אויביך.

יפדה כולן בצדקה... וכן שאר כל תעניות, שצריך להתענות על עבירות שאין בהן מיתה, ואפילו על ביטול מצות עשה דאורייתא ודרבנן ותלמוד תורה כנגד כולם... הכל כאשר לכל יפדה בצדקה... ולפי שמספר הצומות המוזכרים בתקוני תשובה רבו במאד מאד, לכן נהגו עכשו החרדים לדבר ה׳ להרבות מאד מאד בצדקה, מחמת חלישת הדור דלא מצו לצעורי נפשם כולי האי״[1]. „או לשמור שבת כהלכתו, כי כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו״[2].

והרב מחלק את ענין התשובה לשלשה מינים, לתשובה שלילית, תשובה חיובית, ולתשובה לתכלית „התקרבות לאלהות״[3]. „האחת היא תשובה תתאה, שיהיה סור מרע בתכלית, שלא יפגום בעונות גשמיים במחשבה ודבור ומעשה, וצריך לעשות תשובה להתחרט על העבר ולעקור את רצונו מן הרע, שלא ירצה להפרד מיחודו ואחדותו יתברך״[4]. „התשובה השנית היא, התשובה בבחינת ועשה טוב, דהיינו אף על פי שהוא סור מרע בתכלית, אך שהוא ממעט במצות ועשה טוב לייגע את עצמו בתורה ותפלה״[5]. והתשובה השלישית היא על ה„ריחוק״, „שאף על פי שהוא סור מרע בתכלית וגם ועשה טוב בתכלית .. אבל הנשמה רחוקה מאלהות, ועיקר התשובה הוא להשיב את הרוח לאלקים, דהיינו שירצה לשוב למקורו ושרשו... לכלל ולדבק בעצמות אור אין־סוף״[6]...

---

1) אגרת התשובה, פרק ג׳.

2) קונטרס אחרון, בסופו.

3) הרבה מספרי המוסר מונין רק שתי בחינות בתשובה: תשובה תתאה ותשובה עילאה (ראשית חכמה, שער התשובה פ״ב, מביאו הרב).

4) לקוטי תורה, בלק, ד״ה: מה טבו אהליך יעקב.

5) שם, ד״ה: עונותיכם מבדילים.

6) שם, ד״ה: והתשובה השלישית.

בפולין היו רבי בונם מפרשיסחה ורבי מרדכי יוסף מאיזביצה הראשונים שהקלו בצומות ותעניות. מספרים שפעם אחת סר רבי בונם לכפר שליזובצה, מדי נסעו מעירו לורשה, שמה באו גם החסידים לקבל את פני רבם, והיום ההוא יום שבעה עשר בתמוז היה, לאחר תפלת השחר ישבו החסידים לאכול לחם לעיני רבם והוא לא כהה בהם ולא הפריעם ממעשיהם. ור׳ שלמה גבריאל אחד מראשי החסידים האיזביצאים בורשה, לא התענה שום תענית מלבד צום העשירי.

האלהית... ורבוי חטאים קלים שאדם דש בעקביו, יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה... כמו אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד, הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר"[1].

אבל בכדי שלא לעקור לגמרי דבר מתורת המקובלים, שערכם גדול בעיני הרב ביותר, הוא נותן מקום במדה ידועה גם להתענית בתוך יתר תנאי התשובה שלו, ו„בעל נפש החפץ קרבת ה', לתקן נפשו להשיבה אל ה' בתשובה מעולה מן המובחר, יחמיר על עצמו להתענות"[2]. ולהשאיר זכר גם לסגופי האר"י המרובים, הוא מייעץ להתענות „על עונות חמורים, שחייבים עליהם מיתה, על כל פנים פ"ד צומות או רנ"ב צומות"[3]. אבל כמה שונה הצורה שנתן האר"י וחביריו לתענית לתכלית התשובה, לזו שנתן לה הרב, וכמה גדול ההבדל ביניהם, למרות שבסקירה הראשונה נראה כאלו אין ביניהם כל הבדל, ותחת שהמקובלים השתדלו לעשות את התענית קשה ואכזריה ביותר, משתדל הרב להמתיק מרירותה ולהחלישה על ידי אמצעים שונים. מתיר לחלק את ימי הצום לשעורין, על משך שנים רבות, בהפסקות ארוכות ביותר בין תענית לתענית, ולפעמים גם בהפסקות בלתי מוגבלות כלל, הפסק אחד לכל שנות האדם. גם לחלק את ימי התעניות למחצה, חציו לצום וחציו לאכילה, ולצרף שני חצאי יום של תענית ליום אחד שלם, עד שאינו משתייר באופן זה לפי הרב מכל התעניתים, אלא צל של תענית בלבד, ועל פי רוב אין להן כל מקום בפועל: „פ"ד צומות הם פעם אחת כל ימי חייו... ויכול לדחותם לימים הקצרים בחורף, ויתענה כעשר תעניות על דרך משל בחורף אחד או פחות, ויגמור מספר הפ"ד צומות בתשע שנים או יותר כפי כחו, וגם יכול לאכול מעט בג' שעות לפני נץ החמה, ואף על פי כן נחשב לתענית אם הותנה כן. ולתשלום רנ"ב צומות כנ"ל, יתענה עוד ד' פעמים פ"ד עד אחר חצות היום בלבד, דמיחשב גם כן תענית, וב' חצאי יום נחשבים לו ליום אחד לענין זה. אכן מספר הצומות העודפים על רנ"ב וכה"ג, שהיה צריך להתענות לחוש לדעת המחמירים...

---

1) אגרת התשובה, פרק ד.

2) שם, פרק ג'.

3) שם.

התפלה היתה בעצם וראשונה לכל העמים הקדמונים השבח הבקשה והתודה, גם אצל בני ישראל מוצאים אנו עוד בתקופת התלמוד עיקר התפלה „סידור שבחו של הקדוש ברוך הוא״ 1) ו„רחמים ותחנונים לפני המקום״ 2), ו„מצות תפלה, שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקב״ה, ואחר כך שואל צרכיו בבקשה ובתחנה, ואחר כך נותן שבח לה׳ על הטובה שהשפיע עליו״ 3), ולפיכך המעולות שבין תפלות ישראל מכילות שבחים למקום, בקשות על דבר צרכי האדם, והודיות לשמו 4). אולם לאחר שנתבצר מקום רחב לתורת הסוד בתוך האומה הישראלית, נתבצר לה מקום חשוב גם בתוך תפלת האומה. בעלי המסתורין, שלא מצאו קורת־רוח בפשטותן של הדברים בכלל ובקשו בכל דבר רק סודות וכונות, החליטו שגם התפלה אינה כפשוטה, ובמשמעותה הרגילה אינה רצויה כל כך לפני המקום, והיא מקובלת לפניו ביותר, אם יודע המתפלל ליחד את הצרופים שבתיבותיה ואותיותיה, „לכוון ברזא דשמיה ליחדא היכלין בהיכלין, לקשרא קשרין וליחדא כלהו ביחודא חדא״ 5), „ובעוד שפוותיה מרחשן,

Lebenden, mussten die Wirkung auf Gebetsinhalt und Ritusweisen verspüren... Das Klima und die Sitte, Die Cultur und die Sprache spiegeln sich auch in dem Gottesdienste ab". („Rytus" 4. „Die synagogale Poesie d. Juden" 7—8. וראה Buckle, „Ges. d. Civil. in England", B. I, 105—115, 132 (Leipzig 1881).

1) ברכות ל״ב.

2) אבות פרק ב׳. ירושלמי ברכות פרק נ׳, הלכה ג׳.

3) יד החזקה הלכות תפלה, פרק א׳ הלכה ב׳.

4) שמונה עשרה ברכות שתקן עזרא ובית דינו הן: „שלש ראשונות שבח לה׳, ושלש אחרונות הודיה, ואמצעית יש בהן שאלות כל הדברים, שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הצבור כולן״ (יד החזקה הל׳ תפלה, פרק א׳ הל׳ ד׳, ועיין מגילה י״ז).

5) זוהר שמות רס״ב ע״א, ועוד במקומות אחרים שם.

באמת נותנים גם בעלי התלמוד ערך במדה ידועה להכונה בתפלה, ועל האדם „לְכַוֵּן את לבו בתפלה״, (ברכות ל), ולדעת הרמב״ם הוא אחד מחמשה דברים המעכבין אותה. אבל שונה מושג הכונה אצל בעלי התלמוד ממושגה אצל בעלי הסוד. לפי חז״ל ענינה שימת־לב וישוב־הדעת „לפנות את לבו מכל המחשבות״ ולדייק בתפלתו, ולפיכך „מי שדעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו״ (יד החזקה פ״ד הל׳ א׳, ט״ו, ט״ז). אבל לדעת

פרק חמשה עשר.

תפלה.

מקור התפלה. תכונתה אצל בעלי התלמוד ובעלי הסוד. ערך הכונה בתפלה. דעת הבעש״ט ותלמידיו בזה. החסידים הוישים בשבח הדבקות בתפלה. השקפת הרב על דבר ערך התפלה בכלל ותפלה בכונה בפרט. התגלות האלהות על ידי התפלה. מכתבו של הרב בענין התפלה.

מראש ימות עולם היתה התפלה ליסוד מוסד בחיי עם ועם, ומעלתה גדולה אצל כל בני אדם, גם האומה העברית נתנה לה ערך נכבד עוד מראשית היותה, ועם תולדות עם ישראל מתחלת גם תולדות תפלת ישראל, עד שבצדק נוכל לומר, כימי האומה ימי התפלה[1].

הסבה שגרמה לידי העבודה שבלב, (זו תפלה), היתה חרדת לב; היראה התכופה והתמידית של האדם לפני כח העליון, השליט היחידי על כללות הבריאה (עיין פרק ח׳), הזקיקה אותו לבקש אמצעים איך ובמה להתרצות לאלהיו. אחד האמצעים האלה מצא לו בתפלה וצקון לחש לפני בוראו. היא עודדה את רוחו בכל עת צרה ופגע, הקלה את נטל לבבו ומלאה את נפשו במחון ותקוה לאלהים, כי לא יעזבנו ולא יתן למוט רגלו[2].

אבל כדרך רוב המושגים העיוניים והמופשטים, כך גם מושג התפלה לא היה שוה אצל בני האדם בכל העתים ובכל המקומות, ונשתנה לפי הזמן והמקום[3]. תכונתה העקרית של

---

1) לפי חז״ל „תפלה אבות תקנום״, וחכמי התלמוד מייחסים את תפלת שחרית, מנחה וערבית, לאברהם, יצחק ויעקב (ברכות כ״ו, ירושלמי שם פ״ד הל׳ א׳).

2) המקובלים מוצאים, ש„התפלה לאלהים הוא מושכל ראשון, מאחר שאנו מאמינים שהוא משגיח משכיר ומעניש״ (שם עולם לר״י איבשיץ עמ׳ 18). וראה ע״ד על דבר ערך התפלה בין היהודים, אצל פֶּרְלֶס „Das Gebet im Judentum“ S. 5, 11.

3) צונץ משער, שהאויר, הסביבה, הנמוס והלשון, מטביעים את חותמם על תפלת האדם. „Die unter Persern und Arabern unter Syrern und Griechen etc. die in heissen oder gemässigten Erdstrichen

שונות, להמשיך על ידה שפע וברכה אל תוך העולמות״[1]. ואין שעור להכונות והסודות הצפונים לדעת בעלי הסוד בתפלה, והיא כמעין שאינו פוסק למי שמסוגל לְכַוֵּן כוונות עילאין. „כל ברכה שבתפלת שמונה עשרה מכוונת לסוד אחר״[2], „ואין לך שום תפלה ותפלה שאין מתחדשין מוחין גמורים״[3], ו„בכל תפלה ותפלה עולין נצוצות שעדיין לא עלו בשום זמן״[4], „וברורים חדשים מתבררים על ידה מה שלא נתבררו אתמול״[5], „ונשמתה (של התפלה) היא כוונת סודות התפלה״[6]. עוד תנאי עקרי יש בתפלה שראוי לדעת בעלי הסוד לדקדק בו, והוא שתהיה התפלה נקיה מכל שמץ של תועלת עצמית. ו„התפלה ההגונה ביותר נבחרת ורצויה, היא העולה כולה לגבוה, ולא שיתערב בה דבר שהוא צורך הדיוט כלל״[7]. גם הבעש״ט ותלמידיו נותנים ערך גדול לתפלה בכונה ונקיה מכל תועלת עצמית. על ידי התפלה „יוכל האדם לבא לידי מדרגה יותר גדולה״[8] אם היא רק לשם שמים, „בלי כל פנייה״[9], והאדם צריך „להיות בתפלתו מופשט מגשמיותו״[10], „להשתדל לזכות לתפלה בלי שום כונת תועלת עצמו כלל״[11], כי „אין התפלה לצורך עצמו כי אם לצורך גבוה, לתועלת השכינה״[12]. ומי שמכון בתפלתו לשאלת צרכיו הרי זה פוגם אותה, „ואם יכוון אדם לתועלת עצמו הגשמי, שיהא נענה בתפלתו לתועלתו הגשמי, אז נעשה מסך מבדיל ואינו נענה כלל״[13], ועיקר

1) סידור האר״י.

2) שם, תפלת האצילות. האר״י כותב: „כוונת נפילת אפים לא רציתי לכתוב, לפי שיש סכנה גדולה בדבר״ (שם).

3) ש״ע האר״י, כוונת התפלה סעיף א׳.

4) שם, סעיף ב׳.

5) סידור האר״י.

6) של״ה בהקדמתו.

7) עבודת הקודש, חלק העבודה פ״ח.

8) צוואת הריב״ש. ועיין לקוטי מצות ערך תפלה אות ב׳, י״ז.

9) כתר שם טוב.

10) צוואת הריב״ש.

11) דרכי צדק פרק א׳. אור הגנוז, תצא.

12) תולדות יעקב יוסף, עקב.

13) כתר שם טוב, אבל לפי התלמוד אחת מתכליות התפלה „שיהא האדם שואל צרכיו... שתכנס ברכה (בנכסיו) ולא תכנס בהן מארה״ (תוספתא ברכות פ״ז).

לביה יכון רעותיה, יסתלק לעילא לעילא ליחדא כולא ברזין דרזין דתמן תקיען דכל רעותין ומחשבתין ברזא דקיימא בא״ס״[1], „לכוון כל שם ושם מהשמות הקדושים הנזכרים בתורה״[2]. וכל כך הרחיקו בעלי הסוד ללכת בנוגע להכונה שבתפלה, עד שלפעמים תרצו משפט, שמי שאינו מכוון בתפלתו את הכוונות הראויות, מוטב שתהפך לו שליתו על פניו, „ומאן דקריב קמי מארי וצלי צלותיה ולא אשלים יחודא לקשרא קשרין, טב ליה דלא אברי״[3], מפני שכל הברכות שבתפלה מרמזות על ענינים נעלים ונשגבים. „מאה ברכות שתקן דוד הן כנגד הספירות״[4], „י״ח ברכות — כנגד חי העולמים והם י״ח עולמות״[5] וכיוצא באלו. ואפילו כל תיבה וכל אות מאותיות התפלה מכוונת לדברים גבוהים מאד[6]. וכמעט כל המקובלים נתנו ערך גדול לתפלה בכלל[7] ולתפלה בכונה בפרט, והשתדלו להכנים את הכונה הנסתרה אל תוכה. ביחוד תופסת הכונה שבתפלה מקום רחב אצל האר״י[8], „אלמלי היה אדם הראשון מתפלל אז היה גורם על ידי מעשיו עליות יתרות להעלות העולמות למעלה ממקום מדרגותם״[9], ועיקר תכלית התפלה היא „הכוונה, להעלות העולמות ולכוללם עד האצילות, ללקוט כל ניצוצות הקדושה, שנתפזרו בין הקליפות בעשיה ויצירה למעלה לאצילות״, „ליחד שם י״ה הנפרד משם ו״ה״[10], „לברר ברורים שונים ובחינות

בעלי הסוד הוראתה סודות רמזים ומסתורין (ולפי בעל לחם משנה אין הכונה בתפלה לעכובא, שם במקימו). ועיין פרלים „Das Gebet im Judentum“ S. 12.

1) זוהר, ויקהל בהגה״ה.

2) שערי אורה, שער א׳ עמ׳ א׳.

3) זוהר, שמות רס״ב ע״א.

4) עזרת ה׳ ועיין בס׳ שערי אורה שער א׳ דף ה׳ ובמקומות אחרים שם.

5) הקדמת הזוהר, י״ב ע״א.

6) שושן סודות, ט׳ ע״ב.

7) עוד המקובלים העתיקים ביותר שמו לב לענין התפלה. לדעת הזוהר „יקירא צלותנא מכל פולחנין ומכל פורקנין״ (ויקהל). ורבי עזרא ורבי עזריאל מגירונה (בסוף האלף החמישי), חברו פירוש התפלות „כמו שקבלו מרבי יצחק סגי נהור״ (עיין גרץ דר״י ח״ה, ציון ג׳ עמ׳ 358).

8) האר״י חבר ספר מיוחד בשם „כוונת האר״י״ על הסודות והכונות שבתפלה, מלבד סידורו המכיל בעיקר כונות וצירופים בתפלה.

9) לקוטי תורה לרח״ו, בראשית.

10) ש״ע האר״י כוונת התפלה, בהשמטה, שם, סעיף ט׳.

הכוונות מעצמן ומאליהן"[1], ואפילו המכוון בתפלתו כל הכוונות, אינו „גדול כל כך כמו זה שמתפלל בהתקשרות"[2], מפני ש„עיקר עבודת הבורא יתברך הוא הדבקות", „והאדם צריך לדבק מחשבתו בבורא בשעת התפלה" „להיות דבוק בו דבקות אמתית"[3], ו„מי שמתפלל בדבקות דומה כאלו הקדוש ברוך הוא מדבר עמו"[4], „וכמו שאנו עומדים לפניו ומדבקים את כל מחשבותינו אל הנקודה האמצעית, שהיא אלהותו יתברך, כך הקדוש ברוך הוא מצמצם את עצמו ועומד על נקודת עושי רצונו"[5]. ועל ידי הדבקות יכול האדם לשדד המערכה ולשנות סדרי בראשית, ו„כשהאדם מתדבק לפנימיות חיותו של הבורא, אפשר לו לשנות את הטבע"[6] ו„התפלה בדבקות הוא יסוד העבודה"[7].

גם הרב נותן ערך גדול לתפלה, וביחוד לתפלה בכונה. הוא מוצא לפעמים מעלות בתפלה, שאינו מוצא אותן במצות

---

1) צוואת הריב"ש.

2) אור תורה, בחקותי. אמרי צדיקים, בשם המגיד.

3) דברי תורה בסופו. מאור ושמש בראשית,

4) דברת שלמה בשם רבו.

5) דברי תורה, בסופו.

6) פרי הארץ, ויגש.

7) כתבי קדש. ועיין עוד על דבר ערך הדבקות בתפלה בס' דרכי צדק לר' מנחם מנדל מלוסקא. בכלל נותנים החסידים ערך גדול להדבקות אפילו לא בשעת התפלה. „דבר הגורם לכל המדות הטובות הוא הדבקות בבורא תדיר" (צוואת הריב"ש). „עיקר שלמות האדם השלם שלא יופסק הדבקות שלו אפילו בדבורו עם בני אדם מעניגים שנצרכים לעסקי העולם" (דברי משה בשם הבעש"ט), „כי אין רשאי להפסיק מדבקות הש"י אף רגע" (דרכי צדק). „אם רצון האדם לדעת אם יש ה' אתו או לא, יבחין בדעתו ויבין בשכלו אם יכול הוא ובאפשרותו הוא לדבקה בו יתברך בלי שום הפסק" (פרי הארץ). „הצדיק השלם אינו משביע נפשו עד שהוא מתדבק במסירת נפש להשי"ת ומתבטל במציאות מגודל הדבקות" (באר משה). „כל התורה והמצות אינם מועילים לאדם אם הם בלא דבקות" (פרי הארץ), „ולא להרבות בלמוד גם על ידי זה נתבטל מחשבותינו מן הדבקות" (דרכי ישרים) „והצדיק הדבוק בהשי"ת הוא למעלה מהטבע" (לקוטי רמ"ל). על דבר הוראתה של „דבקות" אצל החסידים, עיין חלק א' עמוד 29 הערה 1. ואינה דומה דבקות זו לדבקות בה' שהיא ממצות התורה (דברים י"א כ"ב, שם י"ג ה'), כי „פירוש מצוה זו להדבק בחכמים ותלמידיהם בכדי ללמוד ממעשיהם" (יד החזקה הל' דעות פרק ו' הל' ב'. סמ"ג עשין ו', ועיין כתובות קי"א).

ראוי להעיר, שהפלגת החסידים בשבח הדבקות, היתה למרת רוח להמתנגדים, ור' אבגדור בהקובלנא שלו על החסידים, מונה בין יתר האשמות גם את דבר הדבקות, שהם מפריזים בה כל כך (עיין ח"א עמ' 108).

התפלה הוא להוציא „הכוונה הטהורה מהקליפות הסובבות אותה", „להתיות בכוונתו ובמחשבתו דבורי התפלה ואותיותיה" [1], „וכמו שרק העשן מהעצים הנדלקים עולה למעלה אבל החלקים העבים נשארים למטה, כן מכל תפלות המתפללים עולה רק הכוונה למעלה" [2], והאדם צריך לבטל את כל ישותו ולחשוב קודם התפלה שהוא מוכן למות מאותה תפלה מחמת הכוונה" [3], „ויכוון לעורר בתפלתו האותיות שנבראו בהם שמים וארץ וכל הברואים כולם עליונים ותחתונים העולמות כולם" [4]. והתפלה בכונה אינה דבר שהזמן גרמא „ולא יאמר אדם בשבת אתפלל בכוונה ולא בחול" [5], אלא החובה על כל אדם להשתדל להשיג את היכולת להתפלל תמיד בכונה, הכל על דרך שהורה האר"י וחביריו [6]. מלבד זה מזהירים החסידים הרבה גם על הדבקות בתפלה ומגביהים את מעלתה לפעמים על מעלת הכונה, דבר שאין אנו מוצאים כמעט אצל הקדמונים שבין בעלי הסוד. „עיקר עבודת ה' הוא הדבקות בעבודת הש"י", ו„הדבקות בו יתברך היא על ידי התפלה". „האדם צריך להתחזק תחלה קודם התפלה כדי שיהיה לו דבקות" [7], וכל תכלית הכונה היא לבא על ידה לידי דבקות, שאם „יאמר התיבות בכוונה גדולה ויחזיק את עצמו מעט מעט יעזור לו להתפלל בדבקות גדול" „והמכוון בתפלתו כל הכוונות הידועות לו, אינו מכוון רק אותן הידועות לו, אבל כשאומר התיבה בהתקשרות (בדבקות) גדול, נכלל בכל התיבה כל

---

1) חסד לאברהם, בשם הבעש"ט.
2) אור המאיר בשם הבעש"ט.
3) כתר שם טוב.
4) דרכי צדק.
5) צוואת הריב"ש.
6) ועיין עוד על דבר מעלת התפלה בכונה אצל גדולי המקובלים, בס' לקוטי תורה להרח"ו. שערי אורה מן דף כ"א עד סוף השער שם. חמדת ימים ח"א פ"ד. חסד לאברהם לר"א אזולאי, מעין ב' נהר ל"ז–מ"ב וכיו"ב. מלבד ספרי המקובלים מכילים כמעט כל ספרי החסידים שמתקופת הבעש"ט ואילך, אזהרות על התפלה בכונה. ראוי לציין שלפעמים נתנו גם גדולי התורה שאינם נחשבים לבעלי הסוד, ערך מיוחד להכונה בתפלה, ובכמה ספרי שו"ת יש דברים על אודות מעלת התפלה בכונה. לדעת מהר"ם מינץ „יש שהכונה בתפלה מרמזת על גדולה, גבורה, תפארת הספירות וכו'" (שו"ת מהר"ם מינץ, סי' פ"א, ועיין שו"ת מהרי"ל סי' קצ"ר, וראה בס' נפש החיים שער ב').
7) כתר שם טוב.

וקובע תכנית ערוכה ומסודרת „תקנה קבועה חוק ולא יעבור" בשביל אנשי סיעתו. איך להתנהג בשעת התפלה, ומזרז אותם באזהרות יתרות, כשבאים להתפלל בצבור, „להתחיל כולם יחד כאחד מלה במלה, ולא זה בכה וזה בכה, זה דומם וזה משיח שיחה בטלה", ולא תהיה הירידה לפני התיבה „הפקר לכל הרוצה לפשוט רגליו", אלא ש„היורדים לפני התבה יהיו מרוצי להקהל ברצוי רוב המנין, ויהיו (בעלי התפלה) מתפללים בדרך המיצוע בקול רם, ולא מאריכים יותר מדאי ולא מקצרים וחוטפים"[1], ובימי החול לא ירדו לפני התבה הבעלי עסקים שאין להם פנאי כל כך, רק אותם שיש להם פנאי, שיוכלו להאריך בתפלת השחר"[2]. „להתרחק מדברים בטלים קודם התפלה"[3], „שלא לשיח שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל"[4]. ביחוד מזהיר הרב על תפלה בכונה, שהיא בעיניו עיקר גדול מאד[5], „ובתפלה אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון"[6], „והתפלה עיקרה במחשבה שהיא כוונת הלב"[7], ו„כשאדם מתפלל בכוונה הנה על ידי עילהבת האהבה של הנפש האלקית... מתברר הרע מן הטוב". ועתידות גדולות נשקפות להאומה מכונת התפלה, ו„אם היו כל ישראל מתפללין בכוונה היה בא משיח גם בגשמיות"[8], ולכן צריך כל אדם „לכוון היטב בכל מלה, בקול

---

1) קונטרס אחרון, בסופו.

2) אגרת הקודש, בתחלתה.

3) מכתב „לכללות אנ"ש לוויטעפסק" (נדפס בסידור בתחלתו).

4) אגרת הקודש, ד"ה: אהוביי אחיי אל תרעו. עוד האר"י והרמ"ק מזהירים הרבה על הדבור בביהכ"נ בשעת התפלה (מביאם בעל ס' חרדים פרק א).

5) שם בהתחלתה.

6) כתב־יד.

7) סידור, דף ל"ד.

8) שם, שער התפלה ד"ה: ואני תפלה. דברים דומים לאלו נמצאים עוד אצל ר"י גיקטיליה: „אם כל ישראל היו מכוונין כראוי כוונת סמיכה גאולה לתפלה, אז היו נגאלין כולן" (שערי אורה, שער א' עמ' ט"ז). דעת המקובלים בדבר זה מיוסדת על מאמר רז"ל (מביאו של"ה בהקדמתו): „מפני מה ישראל מתפללין ואינם נענים, מפני שאינם יודעים להתפלל בשם". ולא רק החסידים נתנו ערך גדול להתפלה, אלא אפילו רבים מהמתנגדים אם אך עסקו בנסתרות מיד הפליגו בשבח התפלה, לא פחות משהפליגו בזה החסידים. „מדי דברי עם הגר"א בענין התפלה —מספר ר"ת מולזון— אמר לי, פעם אחת הראני מן השמים גודל ענין התפלה, כי יגעתי יגיעות רבות על הבנת מאמר אחד בזוהר הקדוש ולא עלה

טעשיות אחרות. „התפלה מהפכת גם רצון חומר הגוף לה' לבדו... וכשם שהכסף המעורב בסיגים בתכלית התערובות, כשנותנים אותו בכור המצרף בשלהבת יתברר ומתפרדים כל החלקים שבו, עד שחלק הטוב יוצא נקי בפני עצמו, וכל שנותנים אותו בשלהבת הרבה פעמים, יותר יובדל חלקי הסיגים הדקים, וכל שנשתהא הכסף בשלהבת יותר, יותר יצא ההעלם, עד שגם הדקין שבדקין יצאו להפרד בפני עצמן ולא להיות מעורבים בטוב, כך על ידי שלהבת העולה מאליה בתפלה, מתבררים כל החלקים המעורבים, ויוצא מן ההעלם כל הסיגים גם הדק שבדקין"[1], „ועל ידי התפלה נתגלה הרע מה שהיה תחלה מעורב בטוב ולא היה ידוע כלל שהוא רע"[2]. ואפילו התורה ושאר כל המצות שהן עניגים רוחניים דקים וזכים ביותר, גם הן מזדככות על ידי התפלה, ועל ידה „מתעלות מגשמיותן ועולות עד לאצילות"[3], ואין דבר מסוגל יותר להכנים אל לב האדם אהבה וחבה לאלהים, לזקק את הנפש ולטהר המחשבה כמו התפלה, „ומקום להרחיב ולהגדיל אהבתו לה' היא בעת התפלה"[4], ו„ביטול המציאות אליו יתברך, שהוא ענין מסירת נפש, נקבע במוחו ולבו בשעת התפלה"[5], „ולנפש האלהית אין שליטה וממשלה על נפש הבהמית בבינוני, כי אם בשעת התפלה, שאז מתגברת הנפש האלהית בו ומתעוררת לאהבת ה'"[6], „ועת וזמן חזוק ואמוץ הראש והשכל המתבונן, היא שעת התפלה, שהיא שעת רחמים ועת רצון העליון למעלה"[7], ו„על ידי התפלה נמשך אור השפע מלמעלה למטה... ובכל תפלה יש גאולה דמשיח למעלה"[8]. וכל כך מפליג הרב בשבחה של התפלה, עד שבא לידי החלטה, ש„עיקר ענינה ומהותה של התפלה הוא יסוד כל התורה"[9]. ומפני שערך התפלה גדול כל כך בעיני הרב, הוא מרבה להתעסק בסדריה, תקנותיה ומשטריה,

1) לקוטי תורה, במדבר.
2) תורה אור, תשא ד"ה: מצרף לכסף.
3) לקוטי תורה, בהר ד"ה: ענין ירידת הנשמות.
4) שם, בחקותי.
5) לקוטי תורה, בהר.
6) תניא, פרק י"ג.
7) אגרת הקדש, בתחלתה.
8) סידור, שער התפלה ד"ה: ואני תפלה.
9) מכתבו של הרב לר' אלכסנדר משקלוב. ועיין ח"א עמ' 5, ובהערה 1 שם.

מן האמור נראה, שמעלת תפלה בכונה היתה אצל הרב, כמו אצל כל המקובלים והחסידים, חשובה וגבוהה, ובדבר זה כמעט שלא חִדש על רבותיו וחביריו כלום. אכן תפלה בדבקות, שהחסידות בכלל וזו של הבעש״ט בפרט, נותנת לה ערך גדול, אינה תופסת מקום רחב כל כך בתורתו של הרב, ומלבד מאמרים מעטים המדברים בשבח „התדבקות״ בתפלה, הנמצאים פה ושם בספריו[1], כמעט שאין אנו מוצאים אצלו דבר על אודותיה. ואפילו כל מה שכתב הרב בענין זה, לא כתב תמיד בסגנון החסידים, בהתפעלות יתירה ובהתלהבות דמיונית, אלא בדעה מיושבת ובסגנון „ממוזג״. אך אם לא נתן הרב ערך מיוחד לדבקות שבתפלה, נתן תחת זה ערך גדול לבחינת התגלות בתפלה, מושג שהוא דק וזך ביותר ממושג דבקות. נטיתו של הרב למחקרית הביאתהו להכנים גם בענין התפלה זרם מחקרי במדה ידועה. לדעתו עיקר ענין התפלה הוא, להגיע על ידה להשגת המושכלות העליונות, לידי הכרת אלהית, או בלשונו: „ענין כללות התפלה לבא לידי התגלות היחוד האלהי, והתפלה כולה כוונתה בקשת גילוי אלהותו יתברך״[2].

בעלי התלמוד, ופעמים לצד בעלי תורת הנסתר (עיין ח״א עמ׳ 13, ובח״ב פרק י״ב), וזאת נראה גם מתוך דבריו בענין התפלה, כי אף על פי שדעתו על דבר תכלית התפלה, היא בכללה זו של המקובלים, מכל מקום יש שמחזיק בענין זה בדעת בעלי התלמוד נגד המקובלים, וכותב במקום אחד, „שענין התפלה אין שייך אלא כשחסר לו לאדם איזה דבר״ (סידור ד״ה: אני בצדק), והיא דעת התלמוד (ברכות ל״ב). בשעה שלפי האר״י ורוב בעלי הסוד, התפלה שיש בה משאלת צרכי האדם גרועה ומגונה ביותר, כפי שהזכרתי.

ראוי לציין, שלפעמים מזהירים המקובלים והחסידים על דין מדיני התלמוד, ע״ד ענין תפלה וכיו״ב, לא מטעמם של בעלי התלמוד, אלא משום טעמים כמוסים ונעלמים. „כוונת סמיכות גאולה לתפלה, כדי שיתחברו ויתאחדו השמות״ (שערי אורה ט״ז). ועל דרך זו מבאר בעל הקנה את ענין התפלה עם הנץ החמה (דף כ״ט) „לא יתפלל אדם בחורבה, כי החורבה משל על עולם הקליפה״ (תולעת יעקב כ״ח), גם „הבעש״ט נותן טעם למצות התפלה לקריאת־שמע קודם נץ החמה״, מפני ש„כשהשמש יצא על הארץ אזי אין נסתר מהדינים הבאים ממלאכי חימה״ (צוואת הריב״ש). וטעמו של ר׳ פנחס מקוריץ בזה הוא, מפני ש„אז לא נתמלא העולם בדברי שטות והבל״ (מדרש פנחס פ״ב).

1) עיין לדוגמא סידור, שער התפלה. לקוטי תורה, חקת.

2) סידור הרב, שער התפלה י״ט ע״ב (ווארשא תרכ״ז). לקוטי תורה, בלק.

המעורר הכונה ורעותא דלבא״[1], „לשקול ולבחון בעצמו אם הוא עובד ה׳ בעבודת התפלה בכוונה, ולהלחם עם גופו ונפש הבהמית שלו המונעים הכוונה, במלחמה עצומה, לבטשם ולכתתם כעפר קודם התפלה וגם בשעת התפלה, לייגע עצמו ביגיעת נפש ויגיעת בשר״[2]. ואותה התכונה שיש להכונה אצל כל בעלי הסוד, ישנה על פי רוב גם אצל הרב, ואף על פי שהאדם „צריך לכוון לפירוש המלות״[3], מכל מקום אין די לו בכונה פשוטה בלבד, אלא „צריך להעמיק באותיות התפלה, כי על ידי אותיות התפלה מתעלה האדם למעלה יותר״[4], ו„אותיות התפלה עולות על ידי המלאכים העליונים בעלוי אחר עלוי מעולם לעולם עד שתעלה לרום המעלות״[5]. והתפלות אינן כפשוטן ומרמזות לדברים כמוסים ונסתרים: „הגדול הגבור וכו׳ בסידור שבחיו של הקדוש ברוך הוא, מרמזים על מדות חסד והתפשטות החיות בכל העולמות והנבראים לאין קץ. „ח״י ברכאן דצלותא, הן כנגד ח״י חוליות השדרה, שדרך הם נמשך השפע מהמוח״[6]. ולא זו בלבד, אלא אף להכריעות שאדם מצווה על פי דין לעשות בשעת התפלה (ברכות ל״ד), גם בהן יש כונות נעלמות[7]. וכמו בכל מצוה ומעשה דתי מוצא הרב גם בתפלה בחינות שונות ומדרגות שונות. „מדרגות רבות בתפלה, שהן כעין מדרגות הסולם, ונחלקות בדרך כלל לארבע מדרגות, נגד ארבעה העולמות אבי״ע. והתפלה היא ענין עליות על ידי מסירות נפש, וארבע עליות הן מעשייה ליצירה וכו׳״[8].

בידי לפרשו לאמתו, והנה ביום ראש חודש אחד בעמדי להתפלל תפלת העמידה דשחרית, ברגע אחד נפל במחשבתי באותו המאמר לפרשו על שבעה אופנים" (ספרא דצניעותא, בהקדמה, וילנה תרמ״ב).

1) מכתבו של הרב „לכללות אנ״ש דוויטפסק".

2) תניא, פרק ל׳.

3) מכתבו של הרב לכללות אנ״ש.

4) תורה אור, בשלח.

5) סידור, שער הסכות.

6) לקוטי תורה, בשלח, ג׳לק. שער היחוד והאמונה ס״ד.

7) לקוטי תורה, בהר. יש בין בעלי הסוד העתיקים שמצאו סודות עמוקים ביותר בהכריעות בשעת התפלה (עיין בס׳ שושן סודות דף י׳. הס׳ הזה מיוחס לאחד מתלמידי הרמב״ן, מביאו האר״י בש״ע שלו).

8) שם, בשלח, שה״ש ד״ה: ענין בחינת נעל.

למעלה הראיתי, שנטיתו של הרב היתה פעמים לצד בעלי התורה הנגלית

של הרב שכתב בזמנו לאחד מגדולי שקלוב[1], ששם הוא מעוררו ומבקשו להשתדל לסכל עצת המתנגדים, השואפים בכל כחם לאסור עליהם מטעם הרשות להתפלל על פי הנוסח שלהם[2]. מתוכו נראה עד כמה היה הרב חרד על ענין התפלה וכמה גדולה וחשובה היתה בעיניו, וזה לשון המכתב:

„הנה אף כי לא ידעתיהו ולא אכיר מראהו, אך לשמע אזן שמעתיהו אשר רוח ה' נוססה בו, שלא לעמוד בסוד משחקים המלעיגים בחפצים לעבוד את ה' באמת עבודה שבלב זו תפלה, כי ידם רמה בתורה וגמילות־חסדים, ומי יתן זה להם באמת כל הימים, אך עתה עברו תורות חלפו חוק, בהוסדם יחד עלי לגזור גזרת שמד על התפלה, להתפלל כמותם דוקא, בחפזון ובלי שום תנועת והרמת קול... ואין ראיה מצדיקים הראשונים, שהיו גדולים ממלאכי השרת, אבל אנן יתמי דיתמי, העולה בדעתם להדמות להם אין זה כי אם רוע לב ושקר בימינם. וגם האומרים תפלה מדרבנן, לא ראו מאורות מימיהם, כי אף שנוסח התפלה ובנינה נ' פעמים ביום הוא מדרבנן, עיקר ענינה ומהותה הוא יסוד כל התורה, לדעת את ה', להכיר גדלו ותפארתו בדעה שלמה ומיושבת בבינת הלב, שיתבונן בזה כל כך, עד שתתעורר נפש המשכלת לאהבה את שם ה' ולדבקה בו ובתורתו ולחפוץ במצותיו, אשר כל ענין זה נעשה לנו בזמן הזה, על ידי אמירת פסוקי־דזמרא וברכות קריאת־שמע לפניה ולאחריה, בפה מלא ובקול המעורר כוונת הלב וכולי האי ואולי, מה שאין כן רבי שמעון בן יוחאי וחבריו היה די להם בקריאת־

---

1) המכתב הזה כתוב לר' אלכסנדר משקלוב, כנראה מתוך האגרת הזאת היה האיש הזה מחשובי היהודים בזמנו, ונמנה על המתונים שבין המתנגדים (באחרונה נעשה לאחד מאנשי סיעתו של הרב, בית רבי ח"א פי"א). הזמן שבו נערך המכתב הזה יחול לדעתנו בערך שנת תק"ם, מפני שאז התעוררו המתנגדים בעיקר להפריע את החסידים מהתפלל על פי הנוסח שלהם, כנראה מתוך הקול־קורא שיצא מאת הגאון בשנת תקמ"א (ה' אב) נגד החסידים, ששם הוא מטיח דברים קשים נגדם על שהם מזלזלים בתפלה ו„הולכים בדרך לא סלולה בתפלת עם ה' עד חצי היום", ומעורר את אנשי סיעתו „להתאמץ להפרידם איש מאחיו לבל יתחברו ויתקשרו" (עיין ח"א עמ' 39).

2) עד כמה היה אופן התפלה של החסידים למורת רוח להמתנגדים, נראה מתוך הקובלנות השונות, שהגישו השתדלנים של המתנגדים להממשלה כפעם בפעם, אפילו לאחר שנשתקעה כמעט המלחמה ביניהם (עיין ח"א עמ' 69, 119 וכיו"ב).

התגלות זו דורשת התבוננות, זכוך הרוח וצרוף הנפש, וכל אלה נקנות רק בתפלה, „ובחינת גילוי אלקות במוחין ומדות היא על ידי התפלה"[1], „והמשכת ההארה מאור אין־סוף מההעלם אל הגילוי להאיר בבחינת גילוי במוחו לבו ונשמתו ביתר שאת ועוז, היא שעת התפלה"[2], ורק על ידה יכול האדם להשיג את התענוג הרוחני, ולבא לידי הכרת אלהית, „ואך התפלה היא שמחברת העונג העליון עם התחתונים בבחינת גילוי"[3]. אמת, שבני־עליה יחידי סגולה כבעלי התלמוד וכיוצא באלו, לא היו נזקקים לתפלה בתור אמצעי להשגת האלהית, ולפיכך „התנאים והאמוראים לא היו מאריכין כל כך בתפלה, לפי שהיו גבוהים במעלה והיה נתפס אחד אמת בלבבם בהתבוננות מועטת בפעם אחת, והיתה יתד תקועה בלבבם כל תמוט עולם ועד"[4]. ואפילו המון־העם בדורות הראשונים היו מסוגלים להכרת האלהית גם בלא תפלה, ו„כשהיה בית המקדש קיים לא היו צריכין לתפלה, כי אז היה התגלות אלהיתו במוחו ומחשבתו של אדם בהתרחבות להעיר את האהבה בקרב איש ולב עמוק בעומק המחשבה לבד"[5], ומפני טעם זה „מדאורייתא אין צריך כי אם קריאת שמע ומעט תפלה כמו במקדש הראשון, שלא היו מתפללין לפי שהיה שכלם בהיר לראות ולהבין פלאות אין־סוף, אבל אנשי כנסת הגדולה בתחלת בית שני, ראו שנתמעטו השכליים ונתקרבו הלבבית אל החומר, לראות הגשם בלבד על כן תקנו להם התפלה וברכותיה"[6], וגם „אנחנו המגושמים ורחוקים מרוחניות, שצריכים להאריך (בתפלה) עד שיותפס בשכלנו ולבנו ענין הרוחניות, תקנו לנו פסוקי דזמרה ושתים לפניה וכו'" שעל ידיהם „יהיה הויה אלקים שורה ומתגלה בנו"[7], ו„עיקר גילוי אלקות אחרי ימי התנאים ואמוראים הוא בתפלה"[8]. והנני מוצא ראוי להעתיק פה מכתב

1) סידור של הרב, כ"ב ע"ב.

2) אגרת הקודש, מ"ז ע"ב (ווילנא תרל"ח).

3) לקוטי תורה, בשלח.

4) שם, ואתחנן.

5) תורה אור, שמות.

6) לקוטי תורה, בהעלתך ד"ה: ווה מעשה המנורה.

7) שם, ואתחנן.

8) סידור הרב. שער התפלה כ"ג ע"א.

פרק ששה עשר.

צדקה.

בעלי התלמוד מפליגים בשבח הצדקה והמקובלים המאוחרים אינם נותנים לה ערך מיוחד. סבת הדבר. הרב מגביה ערך הצדקה, הסבה לזה. אופן הצדקה על פי הרב. שני מכתבים של הרב בענין הצדקה.

אם כל כך הפליגו המקובלים והחסידים בשבח התפלה, כפי שהראינו למעלה, לא הפליגו הרבה בשבח הצדקה. גם מתוך הדבר הזה אנו רואים, שלא תמיד היו דברי בעלי התלמוד לקו ולמדה לבעלי הסוד בהשקפותיהם העיוניות, ופעמים שדעותיהם נשתנו אלו מאלו. אין כמעט מצוה אחת בתורה, שמעלתה גדולה כל כך בעיני חכמי התלמוד כמצות הצדקה, עד שלדבריהם „חייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה״[1], ושבשביל זה הפליגו ביותר בשבחה של מצוה זו. „הצדקה שקולה כנגד כל מצות התורה״ והיא „מקרבת את הגאולה״, „מקרעת גזר דינו של אדם״, „מצלת מן המיתה״ ו„מדינה של גיהנום״, ולהפך המעלים עין מן הצדקה, עונו גדול מנשוא, והוא „כאלו פורק עול מלכות שמים מעליו״ ו„כעובד עבודה זרה״ ונקרא „רשע ובליעל״[2]. למרות כל אלה לא הביטו רבים מבעלי הסוד תמיד על הצדקה כדרך שהביטו עליה בעלי התלמוד, ואצל החסידים והמקובלים המאוחרים,

---

1) יד ההזקה, הלכות מתנות עניים פרק י׳ הל׳ א׳. מקור דברים אלו הוא בשבת קל״ט.

2) ירושלמי שקלים פ״ה. בבא בתרא י׳. גיטין ז׳. כתובות ס״ח ועוד בכמה מקומות בש״ס.

לדעת רא״ה וויס היתה סבה חצונית, שהכריחה את בעלי התלמוד להפליג ביותר בשבח מעלת הצדקה, אצל הרומיים היתה הצדקה בזויה מאד, ואמוץ הלב נגד העני עוד נחשב בעיניהם למדה טובה, לבלי להאריך לו חיי עניו, כאשר יספרו לנו כותבי תולדות הרומיים, ומיראה פן יהיה הדבר הזה למוקש לעם ישראל ללמוד ממעשי שכניהם ולעשות כמעשיהם, נאלצו להפליג במעלת מצות החסד והצדקה בכדי להגביה באופן זה את ערכה בעיניהם, במדה שהשפילה יתר העמים בזמן ההוא (עיין דו״ד ח״ב, עמ׳ 25—24).

שמע בלבד לכל ענין זה, שהיה נקנה להם בהשקפה ראשונה בשפלות הלב הנאמן בבריתו אתם. אבל בזמן הזה, כל הקרוב אל ה׳ וטעם טעם בתפלה פעם אחת, יבין וישכיל כי בלעדה לא ירום איש את ידו ואת רגלו, לעבוד ה׳ באמת כי אם מצות אנשים מלומדה.. . ועל כן על כל דברי האגרת הזאת, באתי לעורר נפש נדיבה, ללבוש בגדי קנאה, לקנאות לה׳ ולתורתו, להפר מחשבות ערומים ולא תעשינה ידיהם תושיה, ותחשב לו לצדקה לדור ודור עד עולם... וה׳ יהיה בעזרו ויגמור בעדו, כי הבא לטהר וכו׳״ 1).

1) בית רבי, ח"א דף כ׳.

שמבראשית ולגלות רזי עולם, או שהתבודדו בשדות וביערים, להתפלל ולשפוך שיח בחיק הטבע הצנועה והשוקטה, תפלה זכה וטהורה „בלי שום פניה ובלי שום מחשבת חוץ כלל"[1], מובן מאליו שעל ידי חיי פרישות כאלה, ניטל מאנשים האלה לאט לאט טעם חמדת החיים הארציים, ולא הרגישו עוד בחסרונה, ומעולם הזה היו נהנים רק כל כמה שמצאו צורך לקיום הגוף ובריאותו, שלא ירפה ויחלש ויבטל מעבודת אלהים, ורוב הצרכים החומריים שאחרים חשבום להכרחיים, נדמו להם למותרות, כי רק הרוחניות היתה אצלם עיקר החיים, והחומריות טפלה לה, שאין כדאי לטפל בפרטיה ולדאג בשבילה, לפיכך לא התעוררו ביותר על הצדקה, שעיקר תכליתה ספוק גשמי ומלוי צרכי עולם הזה בלבד[2]. לא כן הרב, הוא כשם שנבדל לפעמים בהשקפותיו משאר החסידים, כפי שראינו למעלה, כך גם בענין הצדקה נכר שנוי־דעות בינו וביניהם. הרב כאדם המעורב בין הבריות והעוסק כל ימיו בצרכי הצבור[3], מכיר היה את אפני החיים המרים של הרבה מאחיו המדוכאים בעריי ליטה העניה, ידע איך הם נזונים ובמה הם מתפרנסים, ולא אחת נזדמן לו לפגוש את המחסור הנורא בבתי אחיו בני בריתו, ולהכירו פנים אל פנים עם כל מוראיו, זועיו וצבעיו האיומים, ולא היה יכול להביט על הצדקה בשויון־נפש וקרירות־

1) לקוטי עצות, ערך התבודדות, אות ז'.
נראה הדבר, שעוד בימי פילון נחשבו חיי התבודדות ונזירות לדברים המביאים את האדם לידי קדושת הגוף וטהרת הנפש, והוא מתרעם על אלו שמרחיקים ללכת בדבר זה, ופורשים את עצמם מן החברה לגמרי, מפני שגדול שכרו של איש שיש סיפק בידו לחטא ואינו חוטא, מזה שאין סיפק בידו כלל לעשות עברה (עיין מונה"ז, שער י"ב עמ' 163). דעה זו היא גם דעת גדולי הכנסיה על דבר התבודדות והנזירות: „Es ist nichts Grosses, sich der Lust zu enthalten wenn man sie nicht versucht hat, sondern das Grosse ist es wenn man in der Lust sich befindet nicht von ihr besiegt zu werden" (Neander, „Allg. Ges. d. christl. Rel." II, 63. Gotha 1864).
גם מתוך דברי בעל חובות הלבבות נראה, שעוד לפני זמנו נהגו בני האדם מנהג זה (עיין שער הפרישות).
2) בדבר זה נראה ר"נ מברצלב כיוצא מן הכלל, הוא למרות שמפליג ביותר בשבח ההתבודדות (עיין לקוטי עצות סי' י"ב, י"ג, ט"ז), מקציע בכל זאת פרק מיוחד גם לענין הצדקה (שם, ערך צדקה).
3) עיין חלק א', עמוד 145, וראה בשו"ת של הרב, תשובה ט'.

אין הצדקה תופסת מקום חשוב ביותר[1], מהם שאינם מזכירים אותה כל עיקר[2], ומהם שפוטרים אותה בדברים מועטים[3]. קרוב הדבר, שלא מעט גרמו לזה תנאי החיים של האנשים ההם, חיי הבדידות והפרישות שהתרגלו אליהם. ההתבודדות נחשבת בעיני בעלי הסוד לסגולה נפלאה להשגת השלמות באלהות, ומדתה גדולה אצלם משאר המדות. „ההתבודדות מועיל לנפש שבעתים מהלמוד — כותב בעל ספר חרדים בשם האר"י — ולפי כח האדם ויכלתו יתבודד", ולהפך ההתערבות עם בני אדם, רעה ומסוכנת ביותר, וראוי לכל נקיי הדעת להתרחק מן החברה. „האדם בין בני האדם דומה למי שנפל לתוך הים, שאם לא יזהר מאד לשוט יפה יטבע, וכשבורח מהם ומתבודד בינו לבין קונו הנה הוא בספינה ונמלט ודבק בו יתברך. לכן יזכור כי בעודו עמהם הוא בתוך ההפכה, ויחוש מהר פן ילכד בפחי הארץ... ולפי רוב פרישותו של האדם מן העולם, כן הוא רוב דבקותו בו יתברך"[4]. ומדה זו נעשית אצל בעלי המסתורין לאחד מעקרי החסידות, וכלם שאפו להתרחק משאון התבל ומהמונה, ולפרוש את עצמם מכל עבודה כללית וצבורית, בכדי שלא לבא במשא־ומתן עם „העולם המלא שטות והבל", שמחשיך את זוהר הנפש ומכהה יפעתה, ורובם או שהיו כלואים כל ימיהם בתוך ד' אמותיהם, ובסתר אהלם התעמקו ב„חכמת הנסתר" ובתורת הסוד, להשיג תעלומות

---

1) בשלחן־ערוך של האר"י יש אך דברים מעטים על אודות ענין הצדקה, ורובו של הספר מכיל רק אזהרות והפלגות על דבר התפלה והתשובה וכיו"ב.

במכוון אני מדגיש את המלה „מאוחרים", מפני שרק בעלי הסוד בני המאות האחרונות לא שמו על פי רוב לב כל כך להצדקה, אבל המקובלים הקדמונים, כבעל הזוהר וכיוצא בו, נותנים לה ערך חשוב. „מאן דמשתדל בצדקה —כותב הזוהר— ההיא צדקה דעביד סליק לעילא ומטא לעילא... ואמשיך ביה מן מבועא דכל מביעין, ומההיא צדקה אמשיך וארבי ברכאן לכל אינון תתאי, וכלהו אתברכאן ואתוספו נהורא כדקא יאות", ו„מעשה הצדקה לעילא מן שמשא" ו„סליק על כולא" (ויצא, קנ"ג. בחקותי קי"ג ובכ"מ).

2) בס' כתר שם טוב, צוואת ריב"ש ובספרי חסידים אחרים מתקופה זו, כמעט שלא נזכר דבר על אודות הצדקה.

3) עיין להוגמא בס' אור תורה, פרי הארץ, קדושת לוי, דברת שלמה וכיוצא באלו.

4) ספר חרדים פרק ה'.

„הצדקה היא מכון לחיים עליונים הנמשכים מאור פני מלך חיים... וכמו שהברק יוצא מתוך עבים חשוכים, שהיה גנוז בתוכם ומבריק ומאיר בכל העולם, כן יצא אור ה׳ הזרוע וגנוז בחשכת חומריות עולם הזה, על ידי מעשה הצדקה... ועל ידי מעשה הצדקה נעשית בחינת גילוי אלקות בנפש השכלית והמשכלת״[1], ו„על ידי הצדקה יש המשכה וגילוי למטה בעולם הזה מבשאר מצות״, ועל ידה „תאיר ותזרח בנפשו להיות מתבטל ומתכלל באור אין־סוף״[2], ו„אין לך מצוה שהנפש החיונית מתלבשת בה כל כך כבמצות הצדקה״[3], ועיקר גילוי אלקות הוא במעשה הצדקה״[4], והנפש מזדככת ומצטרפת על ידה. „הצדקה מעברת כתם החטא״[5], ו„אחת מסגולות למחשבות זרות היא נתינת הצדקה״[6]. „ועל ידי נתינת צדקה אפשר לאדם להסיר ערלת הלב, וקליפה הגסה ודקה המלבישות ומכסות על בחינת נקודת פנימית הלב, ובצדקה נפדה מן החצונים״[7]. ולא רק האברים הדקים מזדככים על ידי הצדקה, אלא אפילו האברים הגסים מתעלים על ידה, „ואפילו אבר גוף האדם המקיים מצוה זו, כגון היד המחלקת צדקה לעניים״ מתקדשת בקדושה עליונה „ונעשית מרכבה ממש לרצון העליון״[8]. והיא מקרבת את האדם

1) סידור, שער התפלה ד״ה: ואני תפלה.
2) לקוטי תורה נצבים, ראה.
3) תניא, פרק ל״ז.
4) סידור, שער התפלה.
5) לקוטי תורה, ראה.
6) כתב־יד.
7) אגרת הקודש, ד״ה: אין ישראל נגאלין.
8) תניא, פרק כ״ג.

מעשה מרכבה לדעת חז״ל הכונה לסתרי תורה (חגיגה י״א; שבת פ׳), גם לדעת הרמב״ם „אלו הדברים (ממעשה מרכבה) הם מכלל סתרי תורה״ (מו״נ הקדמה לח״ג; שם פרק ג—ז). יש מהחוקרים שביארו, שמעשה המרכבה הוא מעשה התכונה, אבל דעה זו היא על פי המקובלים מדעת המינים. „לא תטעה כדברי מי שפירש שמעשה מרכבה הוא מעשה התכונה—יאמר הרמ״ק— כי ענין התכונה רובה הויות מן הלב... ואסור להאמין שיהיה מעשה המרכבה התכונה, שהיה מדעת אחד המינים״ (שיעור קומה, ערך מרכבה).

על פי תורת הקבלה „יש בענין המרכבה ג׳ ענינים. הראשון מעשה מרכבה. השני נקרא אלהי המרכבה. הג׳ האבות הן הן המרכבה״ (שם, ועיין הסברת הדברים במקומם.

הרב מבאר ש„זהו שאמרו חז״ל: האבות הן הן המרכבה, שכל אבריהם

רוח, כדרך שהביטו עליה רוב חביריו החסידים. בעיניו היתה הצדקה „לעמוד שבל העולם עומד עליו", ולפיכך אינו פוסק להעיר ולעורר את בני האדם כפעם בפעם, לשום לב למצוה גדולה זו, שיש בה הרבה פעמים משום פקוח נפש, ושלא לזלזל במצות הצדקה הגשמית, שערכה גבוה ביותר ועושה רושם גם בעולמות עליונים, „ועל ידי מצות הצדקה **בגשמיות**, שהיא **נתינת הכסף הגשמי** לעני, יעורר למעלה בחינת יחוד עלאה"[1], והוא מזרוז להשתדל בכל כחם לתמוך בידי הזקוקים לעזרה חומרית, ואלו שאין מדת הרחמנות טבועה בלבם מלידה, יתאמצו בכל כחם לרכש אותה להם, וגדולה מדת הרחמנות שהאדם מסגלה בעצמו מזו שנטועה בו מלידתו, „ואם ישראל בטבעם הם רחמנים, והרחמנות הוטבעה בנפשות ישראל מכבר בעת בריאתן", הנה מעלה יתירה להאדם „שעושה מיגיעה עצומה נגד טבע נפשו" ומייגע עצמו לעשות צדקה כשאין טבע זו נטועה בלבו. וצדקה כזו יקרה וגדולה מעלתה במאד מאד, בהיותו „מבטל טבעו ורצונו הגופני מפני רצון העליון"[2]. וכל כך חשובה הצדקה בעיני הרב, עד שמגביה אותה למעלה למעלה מערך כל המצות המעשיות, ואפילו למעלה מן **התורה והתפלה**, שהן בעיניו עיקר קיום האומה והדת, כפי שראינו למעלה. „הצדקה היא עיקר המצות המעשיות ועולה על כולנה"[3], ו„כללותן של כל המצות הוא מצות צדקה"[4], וכל „עיקר גילוי שכינה אינו לא בתורה ולא בתפלה אלא דוקא בצדקה"[5], ו„עיקר שם **צדיק** שהוא בעל צדקה, שהוא המשפיע צדקה וחסד במדת טובו ורחמנותו"[6]. וכך הולך הרב ומפליג בשבח הצדקה, ופרקים שלמים מוקדשים ממנו לענין זה. אחד הגורמים הראשיים להתגלות האלהית ולהתעלות הנפש, היא הצדקה,

---

1) **תורת חיים**, לך.

2) **אגרת הקודש** ד"ה: והיה מעשה הצדקה שלום.
דברים דומים לאלו אנו מוצאים גם אצל ר"נ מברצלב, לדעתו „מי שהוא רחמן בטבעו ונותן צדקה אין זה עבודה, ועיקר עבודת הצדקה היא לשבר האכזריות שלו להפכו לרחמנות" (**לקוטי עצות**, ערך צדקה, אות ל"ח).

3) **תניא**, פרק ל"ז.

4) **תורה אור**, וישב.

5) **אגרת הקודש**, ו**בסידור** שער התפלה.

6) **תורה אור**, בשלח.

עצמו אלא גם בשביל אחרים, להיות לעזר לכל נדכה ומר־רוח אשר ממה ידו, להקל עניו ומחסורו, ולהמתיק את גורלו בכל אשר אך אפשר לו, כי אם נקשית לבנו מאחינו האביון ואיש לא יחמול ולא יחוס על רעהו בצר לו, יגועו רבים ברעב ובידינו נשפוך דמי נקיים. ובאחת מאגרותיו לאנשי סיעתו הוא כותב:

„אהובי אחיי ורעיי אשר כנפשי! הנה לא נעלם ממני צוק העתים אשר נתדלדלה הפרנסה, ובפרט הידועים לי ממחניכם, אשר מטה ידם בלי שום משען ומשענה, וממש לווים ואוכלים ה׳ ירחם עליהם וירחיב להם בצר בקרוב, ועם כל זה לא טוב הם עושים לנפשם לפי הנשמע, אשר קפצו ידם הפתוחה מעודם עד היום הזה, ליתן ביד מלאה ועין יפה לכל הצטרכות ההכרחיים לידי מחסורי האביונים נקיים, אשר עיניהם נשואות אלינו, ואם אנו לא נרחם עליהם ח״ו מי ירחם עליהם? וחי אחיך עמך כתיב, ולא אמרו חייך קודמין אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו׳, שהוא דבר השוה לשניהם בשוה לשתות להשיב נפשם בצמא, אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות בקרה וכה״ג, כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה, בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וב״ב, ולא שייך בזה חייך קודמין, מאחר שאינן חיי נפש ממש כמו של העני שוה בשוה ממש... והנה זהו על פי שורת הדין גמור, אבל באמת גם אם הוא ענין דלא שייך כל כך האי טעמא, ראוי לכל אדם שלא לדקדק להעמיד על הדין, רק לדחות חייו וליכנס לפני ולפנים משום הכי, ולדאוג לעצמו ממארז״ל, שכל המדקדק בכך סוף בא לידי כך ח״ו, וגם כי כולנו צריכים לרחמי שמים בכל עת ובכל שעה... וכל המאמץ לבבו וכובש רחמיו, יהיה מאיזה טעם שיהיה, גורם כך למעלה לכבוש וכו׳. וזה גם, כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב תמיד ולא יחטא, והצדקה מכפרת ומגינה מן הפורעניות וכו׳ ולזאת היא רפואת הגוף והנפש ממש, עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו, בשגם אנו מאמינים בני מאמינים, כי הצדקה אינה רק הלואה להקב״ה, כדכתיב מלוה ה׳ חונן דל וגמולו ישלם לו בכפליים בעולם הזה, דשכר כל המצות ליכא בעולם הזה לבד מצדקה [1]...״

---

1) אגרת הקודש. דף נ״ב, נג (ווילנא תרל״ה).

לאלהים „ועושה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים"¹). גם הברכה מצויה בעולם בשביל הצדקה, „ומעשה הצדקה גורם לירידת האור והשפע לעולם הזה הגשמי"²) והיא מגנת על האדם ומשמרת אותו מכל מקרה ופגע, כי „הצדקה נמשלה לשריון, מה השריון עשוי קשקשים על נקבים והם מגינים שלא יכנס חץ בנקבים, ככה מעשה הצדקה מגנת על האדם לשמרו ולהצילו מכל דבר רע בגשמיות וברוחניות"³). וגדולה צדקה הנובעת מ„התאחדות פנימיות הלב עם המוח"⁴) מזו „שמגושמת בחומריות וגסות מצד התפעלות הנפש בצר לה בצרת אביון שאינה יכולה לסבול"⁵). והרב הולך ומבאר תכלית הצדקה, מהותה ואיכותה, ובאיזה אופן להוציאה אל הפועל. ואנו רואים שמעשה הצדקה אינו אצלו תמיד לשם מטרה סודית ומיטאפיזית בלבד, לתכלית נעלמה שמקורה בתורת המסתורין, כגון „נגד יניקת החצונים, שלא יקלקלו בנין ירושלים", או בשביל „המשכת המקיפים העליונים"⁶), אלא בעיקר לתכלית טבעית, מובנת ומבוארת. „הצדקה היא רחמנות על העני"⁷), „להחיות רוח שפלים בחינת שמש, כי כמו שהצדקה היא להחיות רוח שפלים, כן אור השמש הוא להאיר במקום חשך שאין בו אור"⁸). פעמים שהרב ממשיל את ענין הצדקה למים, „כמו שהמים יורדין ממקום גבוה למקום נמוך, כך היא בחינת צדקה וחסד, להחיות רוח שפלים למאן דלית ליה מגרמיה כלום"⁹), והוא משתדל להסביר ולבאר, שבין מצד התורה והקבלה, ובין מצד המוסר וההגיון, אין אדם רשאי לדאג רק לעצמו בלבד, למלא בטנו כל מאכל תאוה ולומר, שישו בני מעי, בלי שים לב לגורל אחרים. אהבה־עצמית כזו חרפה לאיש הנברא בצלם אלהים, שהאדם לא נברא רק בשביל

כלם היו קדושים ומובדלים מעניני עולם הזה, ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם" (תניא פכ"ג).

1) אגרת הקודש, ד"ה: אין ישראל נגאלין.
2) שם, ד"ה: אך מי הוא הגורם.
3) שם, ד"ה: וילבש צדקה.
4) תורה אור, וישב.
5) לקוטי תורה, ראה.
6) שם.
7) שם, דברים.
8) תורה אור, יתרו.
9) לקוטי תורה, שיר השירים.

גרע מרפואת הגוף ושאר צרכיו... ומדת חסד בלי גבול ומדה נקראת על שמו של הקב"ה: חסדי ה', ואנו צריכים להתנהג בחסדי ה', שהם בלי גבול ותכלית"[1]. והרב מוצא מדה בצדקה מה שאינו מוצא אותה בתפלה, „בתפלה הכונה עיקר, ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון", אבל בצדקה כמות הצדקה עיקר, ו„אחד המכוון ואחד שאינו מכוון ובלבד שירבה. כי תכלית הצדקה היא לתמוך בידי זה שזקוק לה, ואין הדבר תלוי במחשבה אלא במעשה, כי מאי נפקא מינה אם חשב בשעת נתינת הצדקה כך או כך, כי מכל מקום הוא מחיה נפש העני"[2].

1) שם, מ"ט. אגרת התשובה פרק ד'.
2) כתב־יד.

ובמכתב אחר כותב הרב:

„באתי כמזכיר ומעורר ישנים בתרדמת הבלי הבלים לפקוח עיני העורים יביטו לראות, להיות כל חפצם ומגמתם לכל בהם חיי רוחם, במקור מים חיים חיי החיים כל ימי חייהם מנפש ועד בשר, דהיינו כל מילי דעלמא ועסקי פרנסה לא יהיה כאלו עבדין לגרמיהו... ואך בזאת יאות לנו להיות כל עסקינו במילי דעלמא, כי אם להחיות נפשות חלק אלקות ולמלאות מחסוריהם בחסד חנם, שבזה אנו מדמין הצורה ליוצרה ה' אחד, אשר חסד אֵל כל היום, חסד של אמת להחיות העולם ומלואו בכל רגע ורגע... וכל עיקר עבודת ה' בעתים הללו בעקבות משיחא, הוא עבודת הצדקה[1]...

על פי הרב יש במדת הצדקה ממדת הקב"ה, מה „הוא אין־סוף ולמדותיו אין־סוף" גם הצדקה כך. ולפיכך קשה בעיניו לראותה מגופפת ומצומצמת בתוך מסגרת מוגבלת „בבחינת גבול ומדה", על ידי דינים וחוקים בדבר שעור נתינתה וכמות בזבוזה, ומשתדל להוכיח בראיות וסברות שונות ולהעלות בפלפולו, שלמצות צדקה אין שעור. אמת, שבני עליה המעטים זכי־הנפש וטהורי־הרוח, שנשמרים תמיד מכל דבר רע, אינם נזקקים אליה כל כך להתקיים בזכותה, להם די בצדקה כפי שעור יכלתם, אבל רוב בני האדם שעלולים לחטא, למענם אין עצה אחרת להנצל מיסורים בזה ובבא, אלא על ידי נתינת צדקה בלי גבול, ומה „שניתן שעור ומדה גם כן למצות הצדקה והחסד שבתורה, כמו לשאר מצות התורה, היינו דוקא לשומר התורה, ולא סר ממנה ימין ושמאל אפילו כמלא נימא, אבל מי שהעוה דרכו... צריך לעשות צדקה וחסד בלי גבול ומדה לנתינתו ולהשפעתו". ולכן „עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח, לפי שהקרבנות הן בבחינת שעור ומדה וגבול, מה שאין כן בצדקה... ומה שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, היינו דוקא במי שלא חטא, אבל מי שצריך לתקן נפשו, עדיין פשיטא דלא גרעה רפואת הנפש מרפואת הגוף, ואין כסף נחשב, וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו... ואז אף שיעלה לסך מסויים אין לחוש משום אל יבזבז יותר מחומש, דלא מקרי בזבוז בכהאי גוונא, מאחר שעושה לפדות נפשו, ולא

---

1) אגרת הקודש מ"ח, מ"ט.

ציונים

ציון א.

ספירות.

מעלת הספירות גדולה וחשובה כמעט בעיני כל בעלי הסוד, והן אחד מעקרי הקבלה[1].

הספירות הן הכלים או הצנורות שברא הקב"ה, ושעל ידיהן משפיע טובתו ומתגלות פעולותיו. או בלשון רמ"ח לוצאטו: „כל ספירה היא מדה אחת מן המדות של אין־סוף ב"ה, אשר ברא' בם את העולמות ומנהג אותם"[2].

זמן צמיחת התורה הזאת קשה להכריע בדיוק, יש שמקדימים אותה ויש שמאחרים אותה[3], ומהם שמוצאים לה מקור בספרי פיתוגרס ואפלטון ומדמים אותן לעשרה „השכלים הנבדלים" של פילוסופי יון[4]. בכל אופן עתיקה השיטה הזאת ביותר, ותופסת מקום גדול בספר יצירה (משנה א — ט). כמו כן יש זכר להספירות במדרש רבה[5]. לפי הזוהר רמוזות עשר ספירות בתורה, והן עשרה השמות הפרטיים של האלהים, ובמשנה (אבות פרק ה', א') — „בעשרה מאמרות נברא העולם"[6].

לדעת המקובל רבי עזריאל (חי במאה התשיעית לאלף החמישי), נגזרה מלת „ספירה" מן הפעל סָפַר: „נקרא ספירות שהם כח לכל מצוי הנגדר בגדר מספר"[7]. ר"מ אבן גבאי מונה שלש הוראות

---

1) עזרת ה'.

2) קל"ח פתחי הכמה, פתח ו'.

3) עיין מערכת אלהות פ"ו דף פ"ב, ובס' ויכוח על חכמת הקבלה לשד"ל, עמ' 78 בהערה.

4) מיזים, צפנת פענח חוב' א' עמ' 34.

5) נשא י"ד ד"ה: כף אחת. וזו היא אחת הסבות שבשבילן מאחרים מקצת החוקרים את זמן חבור חלק במדבר של מדרש רבות (עיין דו"ד ח"ג עמ' 235, וראה צונץ. Got. Vorträge 262, הערה b; בית יהודה פרק קט"ו עמ' 80 הערה 1).

6) רמ"ק, שיעור קומה סי' י"א, ועיין בס' הקבלה לפרנק בפתיחת הספר.

7) עזרת ה' דף ב' ע"ב.

הספירה החשובה ביותר היא הספירה הראשונה, ספירת כתר, והיא „כתרא עלאה לעילא דמתעטרין ביה כל עטרין וכתרין״ [1], ו„הכתר הוא בחינה עליונה שאינה מכלל עולם ההוא, דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו ואינו מכללות ראשו, ועל כן אינה מכלל הספירות״ [2], „והוא דבוק תמיד במאציל עליון״ [3]; ומקצת גדולי בעלי הסוד שנזהרו מהגשמת האלהות, נזהרו גם מהגשמת הספירה הראשונה [4], „שעליה אמרו רז״ל: במופלא ממך בל תדרוש״ [5], ומצאו ש„כתר אינו מושג כלל וכלל אפילו בדרך ציורי״ [6]. הגאון מוילנה כותב: „ספירה ראשונה קורין אין ורק את השניה מכנים יש״ [7]. „ומחלוקת היא בין המקובלים אם הכתר נמנה בין עשר ספירות או שאינו מכלל (כמו שהובא בפרדס שער ג׳), שיש שרצו לומר שהוא אינו בגדר העשר ספירות כלל, רק הוא בחינת הארת אין סוף, ויש שחלקו על זה ואמרו שהוא מכלל העשר ספירות, והאר״י ז״ל הכריע (בע״ח שער מ״א פ״ג), שהוא בחינת ממוצע בין המאציל לנאצלים, ויש בו מבחינה תחתונה שבאין־סוף, והוא בחינת עתיק־יומין״ [8].

גם באדם מוצאים המקובלים עשרה דברים כנגד העשר ספירות, הראש כנגד שלש הראשונות: הגלגולת נגד כתר, מוח ימין נגד חכמה, מוח שמאל נגד בינה, זרוע ויד ימין נגד חסד, זרוע ויד שמאל נגד גבורה, הגוף נגד תפארת וכיוצא באלו [9].

בסדר השתלשלות הספירות „יש — לדברי הרב — שני אופנים בדברי המקובלים, בעץ חיים ובפרדס, על פי סדר אחד נמצא הדעת עומד למטה מחכמה ובינה ולמעלה מחסד וגבורה, ולפי הסדר השני הדעת הוא בקו האמצעי ואינו עומד תחת חכמה ובינה״ (תורה אור, תולדות ד״ה: להבין ביאור הדברים).

הפילוסוף היוני פַּרְמֶנִידֶס׳ מזכיר בתקירותיו עגול המפיץ קרני אור, וקורא לו כתר המקיף את השמים ואת הארץ.

1) זוהר, ויקרא רפ״ח. המקובל ר׳ עזריאל קורא להספירה הראשונה „רום מעלה״ תחת כתר (עזרת ה׳).

2) עץ חיים, שער אבי״ע פ״א.

3) אוצ״ח שער א׳.

4) פרדס, סדר האצילות, ועיין למעלה עמ׳ 25 ובהערה 2 שם.

5) תקונים, תקון כ״ב.

6) של״ה בהקדמתו.

7) ספרא דצניעותא, בלקוטים.

8) לקוטי תורה, בחקותי אות ג׳.

9) קונטרס כללי חכמת האמת, פ״ד.

המקובלים מבארים את ענין המדרגות במדות האדם גם כן על ידי ספירות

לשם ספירה, מלשון ספור, ספר וספיר[1]. הרמ"ק מונה להן שש: סָפור, סֵפֶר, סִפּוּר, סַפִּיר, סְפָר וספרות[2].

המספר עשר שבספירות הוא לפי המקובלים (וגם לפי קצת חוקרים) בדיוק עשר, לא פחות ולא יותר: „עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה"[3], והמספר הזה מורה לדעתם לסודות נסתרים[4], „סוד המספר אינו כי אם בעשרה... ולהם סוד חתום למה עמד החשבון על עשרה לא פחות ולא יתר"[5].

הספירות נקראות בפי בעלי הסוד בשמות מיוחדים: כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות[6]; שלש הראשונות הן בעולם האצילות והאחרונות — מעולם הבריאה ולמטה. מלבד זה מתוארות הן עוד בשמות: „מאורות, נרות, לבושים, רקיעים, עטרות, מלכים, נשמות, פנים, מאמרות ודברות"[7]; „ארך־אנפין, זעיר־אנפין, אבא, אמא, נוקבא וכיו"ב[8].

ושני שמות כלליים להספירות: ספירות דיושר (לפי שכתובות בסדר ישר, בשלש שורות פשוטות זו למטה מזו) וספירות דעגולים (שמצוירות כמו עגולים עגול בתוך עגול; „כתר הוא עיגול אחד ובתוכו עיגול אחר והיא ספירת חכמה, וכן כל כיוצא בזה, עד תשלום עשר עיגולין שהם עשר ספירות")[9].

---

1) דרך אמונה.

2) שיעור קומה סי' ב'; אילימה תמר ד' פכ"ט.

3) ס' יצירה, משנה ד'.

4) ברית מנוחה, דרך א'.

5) כוזרי מאמר ד', כ"ה.

פילון במחברתו על עשרת הדברות כבר האריך בשבח המספר עשוה (הדבבי בהערותיו לדי"י ח"ה עמ' 43). לדעת גרץ גרמה האגדה (חגיגה י"ב) האומרת בעשרה מאמרות נברא העולם כו' מעשרת הגלגלים אצל חכמי התכונה בעת ההיא וסודות הראב"ע במספר עשרה, שימנו המקובלים מספר הספירות עשר (די"י ח"ה ציון ג', עמ' 363). על דבר ערך מספר עשרה אצל בני ישראל בכלל עיין A. Hauck, „Realencykl. für prot. Theologie" T. 21, S. 598-606. יש משערים שקדושת המספרים מקורה בדת הבבלית העתיקה, ויש חולקין על זה.

בכתבי־הקודש, בתלמוד ומדרשים, נזכר המספר „עשרה" הרבה פעמים, ולדברי הגאון מוילנה נמצא שם המספר הזה רפ"ב פעמים (מעשה תודה).

6) השל"ה נותן טעם לכל שם משמות הספירה (עשרה מאמרות, מאמר ד').

7) אילימה, מעין א' תמר ו'.

8) קונטרס כללי חכמת האמת, פ"א.

9) אוצרות חיים שער א'. ועיין קונטרס כללי חכמת האמת פ"א.

שנתכנה בהם במקומות שונים. „ביה לית סוף לנביעו דנהוריה ובגין כך קרא לגרמיה אין־סוף[1]. „הוא חכם בכל מיני הכמות ומלך בכל מיני מלכות... והכי בכמה דרגין עד אין־סוף״[2]. או כפי הסברת האר״י: „האור העליון למעלה למעלה עד אין קץ נקרא אין־סוף, ושמו מוכיח עליו שאין בו שום תפיסה לא במחשבה ולא בהרהור כלל ועיקר, והוא מופשט ומובדל מכל מחשבות, והוא קודם אל כל הנאצלים והנבראים ויצורים והנעשים, ולא היה בו זמן התחלה וראשית, כי תמיד הוא נמצא וקיים לעד ואין בו ראש וסוף כלל״[3]. לפעמים קורא האר״י את האין־סוף בשם „אפס״, להורות בזה על שלילות מוהלטת של הגשמיות מעצם האלהי: „אין־סוף נקרא אפס כי אין בו שום תפיסת חומר ולא צורה כלל״[4]. לפי דעת אחרים מבעלי הסוד, בא השם אין־סוף להורות על תכלית השלמות, „אין־סוף הוא שלמות בלי חסרון״[5], „ואין־סוף״ בא לרמז „על היות השלמות הנמצאים בו יתברך בלתי בעל תכלית״[6]. יש מוצאים שהגדר „Absolut“ (שהוא הגדר הפילוסופי למושג אלהות, ופירושו דבר העומד למעלה מכל גבול ויחס), מכוון אל הגדר אין־סוף של בעלי הסוד.

לדעת קצת מחוקרי הקבלה שם אין־סוף מוצאו מהפילוסופיה האפלטונית או הערבית[7]. דעת גרץ היא, שר׳ עזריאל מגירונה היה הראשון שהכניס את השם הזה לתוך למודי הקבלה, ועל־פי הסברתו מורה אין־סוף על דבר בלתי מוגבל, כי כל „מה שאינו מוגבל קרוי אין סוף״[8]; אבל אם באמת נולד המושג אין־סוף על ברכי הפילוסופיה היונית או הערבית קשה להכריע בדיוק. בכל אופן אין אנו מוצאים לו זכר בספרות ישראל העתיקה. גם לדעת בעל מערכת אלהות „אין סוף אינו רמוז לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה ולא בדברי רז״ל, אך קבלו בו בעלי העבודה קצת רמז״[9], אבל הרבה מקובלים משתדלים למצוא מקור לאין־סוף בתורה ובתלמוד.

1) זוהר, בא.
2) שם, פנחס.
3) עץ חיים, שער הכללים פ״ג ענף ב׳.
4) שם שער אבי״ע פ״א.
5) עבודת הקודש ח״א רפ״ח. לקוטי תורה, עקב.
6) עיקרים, מאמר ב׳ פכ״ח בסופו.
7) קונטרס חדשים גם ישנים להרכבי עמ׳ ט״ו סי׳ ״.
8) עזרת ה׳; ועיין ד״י ח״ה ציון ג׳ עמ׳ 361.
9) מערכת אלהות פרק ד׳, דף פ״ב.

לפעמים לא מצאו גדולי התורה קורת־רוח בשיטת המקובלים בענין הספירות. הריב"ש משיב לאלו ששואלין אותו על דבר ערך הספירות: „מורי הרב פרץ הכהן ז"ל לא היה כלל מדבר ומחשיב אותן הספירות, גם שמעתי מפיו שהרב רבי שמשון מקינון ז"ל, שהיה רב גדול מכל בני דורו וגם אני זכור ממנו ואם גם לא ראיתיו, והוא היה אומר: אני מתפלל לדעת זה התינוק להוציא מלב המקובלים וכו'[1]. הרשב"ש כותב: רבים מהמקובלים „לא ידעו אלו עשר ספירות מה הם... אם תאמר שהם שמו אם כן אין הם עצמיות, ואם הם עצמיות הם תוספות, אם כן אם הנוצרים טוענים השלישיות אלו טוענים העשיריות"[2]. ויש שבעלי הסוד ראו את עצמם מוכ־חים לבאר את ענין הספירות לא על פי משמעות הדברים, נגד דעת חב־יהם שקראו תגר על זה. ר' מנחם ריקנטי כותב: „זאת הוא דעתי וסברתי (בענין הספירות) אף על פי שאין פשוטי הדברים מורים כן... ויודע אני ידיעה ברורה שאין כל חכמי הקבלה מודים בזה שכתבתי, אבל אני לא מצאתי בדברים האלה תקון בענין אחר אלא מה שכתבתי"[3]. בכלל בחרו להם להם המקובלים דרכים שונות בענין הספירות[4].

על פי קצת מקובלים „כמו שיש בקדושה עשר ספירות, כך יש ממש בקליפה הארה מעשר ספירות דקדושה"[5].

ציון ב.

אין־סוף.

כמעט כל בעלי הסוד מן בעל הזוהר עד המקובלים האחרונים, משתמשים בכנוי „אין־סוף" לאלהים. נראה הדבר שהם מצאו את השם הזה מתאים ביותר לתאר בו את האלהות משאר השמות

„ובנפש אלקית יש עשר ספירות וכן בנפש החיונית, וראשיתן החכמה וכו'" (לקוטי תורה ואתחנן).

1) שו"ת הריב"ש סימן קנ"ז. ועיין די"י לגרץ ח"ה עמ' 285.

2) שו"ת הרשב"ש סי' קפ"ח, בסוף התשובה.

3) מערכת אלהות, פ"ב.

4) עיין שו"ת הריב"ש סי' קנ"ז על דבר ר"י לטיף.

5) תורה אור, תולדות. ועיין עוד על דבר הספירות בה„תחיה" לר"ש זקש חוב' ב', עמ' 13 בהערה; שם, חוב' א' עמ' 29 בהערה, ובס' קורות הפילוסופיה לטֶנֶמַן עמ' 65 (מביאו ר"ש זקש).

אוצרות חיים.— אור ה׳.— אור המאיר.— אור צדיקים. — אור תורה.— אילימה. — אמונות ודעות.— אמרי צדיקים.— בד קדש.— ביאורי הזוהר.— בית יהודה.— בית רבי.— ברית מנוחה. — גלגולים.— גנזי יוסף.— גנזי הקבלה.— גרן (מאסף, ס׳ שביעי).— דברי ימי ישראל (גרץ—שפ״ר).— דברי משה.— דברת שלמה.— דגל מחנה אפרים.— דור דור ודורשיו.— דעת אלהים.— דרך אמונה.— דרכי צדק.— הגיון הנפש (לר׳ אברהם הנשיא).— הקדמה לאוצרות חיים.— הקדמה לס׳ אקלידוס.— הקדמת בני הרב לש״ע.— הקדמת ר׳ דוב בֶּר לש״ע.— ויכוח על חכמת הקבלה (שד״ל).— זוהר.— זמיר עריצים.— חדות העולם.— חובות הלבבות.— חיי הר״ן.— החנוך.— חליפת מכתבים (לפ. ועטשטיין).— חנוך קטן — חסד לאברהם.— ס׳ חסידים.— חסידים פורצי גדר (דובנוב, השלח 1901).— חסידות ותורת החקים (האשכל, כרך ששי).— חקר אלוה.— חרדים.— חשמונאים.— טיב גיטין.— טיב שמות גיטין.— יד החזקה.— היונה (לר״ש זק״ש).— יונת אלם.— יושר לבב.— ס׳ יצירה. ס׳ היראה.— כוזרי.— כנסת הגדולה (סובלסקי ס׳ ג׳).— כנסת ישראל (פין).— כנסת ישראל (שפ״ר ספר ג׳).— כנפי יונה.— כרתי ופלתי.— כתבי יד.— כתר שם טוב.— לקוטים (להגר״א).— לקוטים (לר״פ מקוריץ).— לקוטי אמרים (להרב).— לקוטי רי״ל.— לקוטי רמ״ל.— לקוטי מהר״ן.— לקוטי עצות.— לקוטי הש״ס (להאר״י).— לקוטי תורה.— המאור.— מאור עינים (לר״ע מן האדומים).— מאור עינים (לר״נ מטשרנוביל).— מבוא השערים.— מגיד דבריו ליעקב.— מגיד מישרים.— ס׳ המדות (לר״נ מברצלב).— מדרש פינחס.— ס׳ המוסר (לר״י עקנין).— מורה נבוכים.— מורה נבוכי הזמן.— מטפחת.— מלחמת המתנגדים בהחסידים (השלח, 1909).— מנורת המאור.— מנחת קנאות.— מערכת אלהות.— מערכת גדולים.— מצרף העבודה.— מקדש מלך.— מקור חיים.— מרפא לנפש.— משנת חסידים.— נובלות חכמה.— ס׳ נוטריקון.— נועם אלימלך.— נפש החיים.— נתיבות עולם.— סידור של הרב.— סמ״ג.— סניגור.— ספרא דצניעותא (דפוס וילנה).— ספרי.— עבודת ישראל. עבודת הלוי.— עבודת הקדש.— עזרת ה׳ — עיר תהלה.— עמוד העבודה.— עמק המלך.— עץ חיים.— עקרים.— ערכי הכנויים.— פסגה (מאסף, קובץ שני).— פסיקתא.— פרדס (להרמ״ק).— פרי הארץ.— פרי עץ חיים.— פרנק ועדתו (עברית במלואים של הנ״ס).— פרקי ההצלחה (מיוחסים להרמב״ם).— צד נחש.— צואת הריב״ש.— צפנת פענח (לר׳ יעקב יוסף הכהן).— קדושת לוי.— קול שועת בת יהודה.—

היודעים, או הגנוסטיקים, כנו את העצם הנצחי „אין־שם", שלא יתכן בו שֵׁם כלל[1], על דרך שנמצא בתקוני זוהר: „כל ספירה אית לה שם ידוע ואנת לית לך שם ידוע"[2], ולהפך „מי שיש לו בחינת השם יש בו בחינת גבול"[3]. אחרים קורין להסבה דראשונה „אין־גבול". יש שמגדירים את המושג אין־סוף בדרך שלילה „אין־סוף אין לומר בו כי יש לו רצון, כונה חפץ ומחשבה... ואין השגתנו כי אם על דרך „לא"[4], ויש שמגדירים אותו בדרך חיובי: „אין־סוף הוא שלמות בלי חסרון... והוא ההשואה הגמורה באחדות ההשלמה"[5].

הרמ"ע מבאר על פי קבלה טעם הדבר „מפני מה נקרא אין סוף ולא אין תחלה"[6]. גם בעל נפש החיים מסביר סבת הכנוי אין־סוף ולא אין־ראשית[7].

לפעמים נקראת גם ספירת כתר אין־סוף, מפני שהיא קרובה ביותר להסבה הראשונה, „כתר אין־סוף אתקרי"[8].

עוד מעלה יתירה מוצאים המקובלים בשם אין־סוף, שהוא בגימטריא „אור"[9], מושג החביב ביותר על בעלי הסוד[10].

ציון ג.

רשימת המקורים שהשתמשתי בהם בחבור הספר הזה.

אבני זכרון. — אגרת הקודש. — אוצר הספרים (בן־יעקב). —

---

1) מורה נבוכי הזמן, דרך התצונים.
2) מאמר פתח אליהו.
3) שֵׁם עולם עמ' 238.
4) עזרת ה' עמ' ב'.
5) עיין גרץ די"י ח"ה ציון ג', ובספרו של עהרנפרייז: „Entwickelung der Emanationslehre", I, 26.
6) עיין בס' יונת אלם בהקדמתו; פלח הרמון שער ד', וראה לקוטי תורה, פקודי.
7) שער ב', פרק ב'.
8) זוהר, פנחס.
9) עץ חיים, שער אבי"ע פ"א, והובא בשל"ה.
10) עיין חלק ב' עמ' 68 ובהערה 1 שם.

המקובלים השתדלו לפעמים לכוין את מספר האותיות שבמלות שונות אל מספר „אור", ואם לא עלה להם מספר הגימטריא יפה, השתמשו בתחבולות שונות בכדי להשוות את המספרים. לתכלית זו כפלו ושלשו את המלה „אור" עד שכוונו בה אל כונתם, „ואהבת בגימטריא שתי פעמים אור" (לקוטי תורה, מקץ).

sätze der Philosophie der Zukunft". — Fischer Kuno, „Geschichte der neuern Philosophie„ B. II. — Frank Ad. „Die Kabbala". — Freudenthal, „Spinoza" I. — Friedländer Berndt, „Spinoza's Erkenntnisslehre". — Гессенъ Ю. И. „Въ эфемерномъ государствѣ" (Еврейская Старина 1910 г. Январь-Марть). — Его же, „Евреи въ Россіи". — Его же, „Къ исторіи религіозной борьбы" (Восходъ 1902). — Гинзбургъ С. М. „Отечественная война 1812 г. и Русскіе евреи". — Grätz H. „Geschichte der Iuden". B. 9, 11. — Hauck, „Realencyklopedie für protestantische Theologie", B. 15, 21. — Hess M. „Rom und Jerusalem" — Horowitz M. „Frankfurter Rabbinen„ IV. — Joel D. H. „Die Religionsphilosophie des Sohar" (מדרש הזוהר). — Joel M. „Don Creskas religionsphilosophische Lehre". — Desselben, „Levi ben Gerson als Religionsphilosoph". — Desselben, „Spinoza's theologisch-politischer Traktat". — Ds. „Ueber den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Cholastik". — Ds. „Verhältniss Alberts des Grossen zu Maimonides". — Ds. „Zur Genesis der Lehre Spinoza's". — Jost M. „Geschichte der Israeliten", B. 9. — Kant E. „Kritik der praktischen Vernunft" IV. — Ds. „Kritik der reinen Vernunft" II. — Kirchmann I. H. „Briefe mehrerer Gelehrten an Benedict von Spinoza". — Korzon, „Wewnętrzne dzieje Polski". — Kraucer I. „Namen Frankfurter Juden bis Jahr 1400". — Kraushar, „Frank i frankiści polscy" T. I. — „Kultur der Gegenwart" I. Abt. 8. — Леванда В. О. „Сборникъ законовъ". — Łuninski, „Berek Joselowicz i jego syn". — Manheimer, „Die Juden in Worms". — Marcus A. (Verus), „Der Chassidismus". — Mendelssohn M. „Jerusalem". — Missis Isaac, „Darstellung und kritische Beleuchtung der jüdischen Gehimlehre" (צפנת פענח). — „Monatsschrift für Geschichte und Wissen des Judenthums", 1905. — Neander, „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche", B. I, II. — Nussbaum H. „Historyja żydów w Polsce". — „Orient", Literaturblatt. 1842. — Perles, „Das Gebet im Judentum". — Philippsohn L.

קונטרס אחרון.— קונטרס בין השמשות.— קונטרס חדשים גם ישנים.— קונטרס כללי חכמת האמת.— קונטרס פירוש המלות.— קונטרס שער יכולל.— קונטרס ההתפעלות.— קורא הדורות (קונפורטי).— קורות החסידות (הורודיצקי, השלח כרך ט').— קורות הפילוסופיה החדשה.— קל"ח פתחי חכמה.— קנה.— קצור לקוטי מהר"ן.— קריה נאמנה.— ראשית חכמה.— רוקח.— רמזי תורה.— רעיא מהימנא.— שבחי הבעש"ט.— שבחי הרב.— שומר אמונים.— שו"ת חכם צבי.— שו"ת נודע ביהודה.— שו"ת צמח צדק.— שו"ת הרב.— שו"ת הריב"ש.— שו"ת רע"ק איגר.— שו"ת הרשב"א.— השחר (שנה ששית).— שיחות הר"ן.— שיעור קומה (להרמ"ק).— של"ה.— שלום על ישראל.— שלחן ערוך (להאר"י).— שלחן ערוך (להרב).— שם עולם.— שמונה פרקים להרמב"ם.— שערי אורה.— שער הגמול.— שערי גן עדן.— שער היחוד והאמונה.— שער הכוונות.— שערי עבודה.— שערי קדושה.— שער השמים.— שפע טל.— תוכחת מגולה (ר"י אירגאס).— תולדות יעקב יוסף.— תולדות עמודי חב"ד.— תולדות שלמה מימון (תרגום טביוב, ה"א). תורה אור.— תורת חיים.— תורת העולה. תורת הקנאות.— התחיה (שניאור זקש).— תניא.— תקוני הזוהר.— תשובה נצחת (ש. רובין).—

בשפות אחרות.

Askenazy S. „Lukasinski", T. I. — „Biblioteka Warszawska", 1908 T. IV. — Bischoff, „Kabbalah". — Brüll, „Jahrbuch für Jüdische Geschichte" III. — Buckle, „Geschichte der Civilisation in England" I. — Buhle I. G. „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" IV. — „Der Baalschem von Michelstadt". — Джемсъ В. „Многообразіе религіознаго опыта". — Дубновъ С. М. „Вмѣшательство русскаго правительства въ антихасидскую борьбу" (Еврейская Старина, вып. I.). Его же, „Ист. сообщенн." (Восходъ 1894). — Его же, „Ист. хасидизма" (гл. XIII). — Его же, „Ист. хасидскаго раскола" (Восходъ 1890, 1891 г.). — Его же, „Религіозная борьба среди русскихъ евреевъ" (Восходъ 1892 г. кн. 11, 12; 1893 г. кн. 1). — „Еврейская Старина" 1909 г. I, II. — „Еврейская энциклопедія", T. I. — Ehrenpreis, „Entwickelung der Emanationslehre" I. — Erdmann, „Die Grundbegriffe des Spinozaismus". — Ersch und Gruber, „Jüdische Literatur". — Feuerbach L. „Grund-

שימת עין

על דבר ידיעת הרב רבי שניאור זלמן מלאדי
בחכמת ההנדסה, התכונה והטבע

(מלואים)

מאת

חיים יחיאל בארנשטיין.

ורשה,
תרע"ג.

„Geschichtliche Abhandlungen". — Ritter, „Geschichte der alten Philosophie".— „Русская Старина", 1883 г.—Salit F. „Die Atheisten and Gottlosen unserer Zeit". — „Salomon Maimon's Lebensgeschichte" I T. — Schechter S. „Die Chassidim". — „Słownik geograficzny królestwa polskiego" T. I, V. — Spiegler, „Geschichte der Juden". — Spinoza, „Ethik". — Ds. „Theologisch-politischer Traktat". — Tennemann, „Geschichte der Philosophie". — Trendelenburg, „Historische Beiträge" III. — Weissenborn, „Vorlesungen aber Pantheismus and Theismus". — Windelband, „Geschichte der neuern Philosophie". — Winter and Wünsche, „Geschichte der jadischen Literatur", B. II, III.—„Zeitschrift far Wissen etc. des Judentums", 1 Jahrgang. — Ziegler, „Geschichte der Philosophie". — Zanz L. „Gottesdienstliche Vorträge". — Ds. „Ritus". —



השחר אשר החל להפציע אורו בארצות מערב אירופה במאה השלישית לאלף שאנו עומדים בו, ויער נרדמים משנתם לשוב ולהשיב לחיים חדשים את החכמות והמדעים, אשר שכבו במחשכים כמתי עולם כל ימי דורות הבינים, השחר היפה הזה, אשר הלך הלוך וחזק עד שנתמלאו הארצות ההן כלן אורה, הבקיע לאחרונה בסוף המאה החמישית לאלף הזה גם אל ארצות מאפליה, אל מדינות פולין וליטא, וישלח את קרני הודו גם אל משכנות היהודים, אשר יחד עם יתר יושביהן שכנו עד כה בערפל. מלבד החוקר והפילוסוף הגדול ר׳ שלמה מימון (נולד בתחלת המאה הששית), הנודע לתהלה גם בספרות העמים, הננו פוגשים עוד לפניו בפולין את הרב ר׳ ישראל מזאמושץ (בעל „נצח ישראל" וספרים אחרים) ואת הרב ר׳ שלמה מחעלם (בעל „מרכבת המשנה"), ובאותו הזמן בליטא את הרב ר׳ ברוך משקלוב (מעתיק ספר „אקלידוס" וספרים אחרים), אשר כתבו ספרים שונים בחכמת ההנדסה ותכונת השמים. רוח החכמה והדעת אשר החל לפעם בלב בחירי העם, צרר בכנפיו גם את גדולי מנהיגיו ומנהליו, אשר רק התורה לבדה היתה אומנותם, והננו רואים בעת ההיא את שני אנשי השם אשר היו לאות ולמופת בישראל, ואשר רחקו בדעותיהם איש מאחיו מרחק רב, את הגר"א מווילנא ואת הרב מלאדי, עוסקים גם בחכמת החשבון וההנדסה; הראשון כותב במקצוע זה ספר מיוחד („איל משולש"), והשני משתמש ביסודות החכמות האלה לצורך משאו ומתנו בהלכה. מאין שאבו החכמים האלה את חכמתם, בעת אשר ספרי המדע מעטים היו בארצות מגוריהם וכתובים בשפה זרה, בשפת רומי אשר היתה לנחלה אך לכהני הנוצרים ולאצילי העם? קרוב

עליו את עיני חכמי הדורות מיד כאשר אך יצא לאור (בעל תוספות יום טוב, מביאו כבר במשנה ריש ברכות) עד זמן החכמים האחרונים. הספר הזה, אשר בחלקו הנקרא בשם „סוד היסוד", יכיל את חכמת המשולשים הפשוטים והכדוריים (כפי מצבה בזמננו), ובחלקו „חקות שמים" — סדר חשבונות התכונה, היה ביד החכמים ההם לכלי חפץ להשתמש בו גם בעיון גם במעשה, והספר הנכבד הזה אשר לא רבים יחכמו להבינו, היה בלי ספק נר גם לרגלי הרב מלאדי, אשר אנו באים לדבר פה על אודותיו, ואשר העמיק לחקור ולעיין בו, וגם עמד על סוף דעתו, כאשר נראה במרוצת דברינו.

אחרי הדברים האלה נעברה נא על ספרי הרב ונלקטה את הדברים אשר יחס וקשר להם עם החכמות הלמודיות. החמר אשר יעלה בידינו לא רב יהיה, כי הרב בכל אהבתו ובקשתו את החכמות המדוקדקות (עקסאקטע וויססענשאפטען) לא חבר ספר מיוחד על אודות הענינים האלה, כאשר עשה הגאון, אך הם היו לו לכלים ומכשירים לחקירותיו בחכמת התורה ובאלהות, בכל זאת יספיק לנו החמר הזה לראות עד כמה היה כחו של הרב גדול במדעים האלה.

א) בשלחן ערוך שלו (אורח חיים סימן צ"ד), אחר שיביא הרב את דברי התלמוד, שהיושבים בחו"ל צריכים להחזיר פניהם כנגד ארץ־ישראל, הוא מוסיף: „במדינות אלו שהן לצד צפון הרבה, אף על פי שהן במערבו של ארץ ישראל, לא יקבעו מקום הארון וצד תפלה, דהיינו כותל מזרח, כנגד אמצעית רוח מזרחית שלהם, אלא כנגד מזרחית דרומית קצת, כפי ערך נטיית נקודת אמצע מזרח שלהם מכנגד ירושלים (ונקודה זו היא מקום יציאת שמש לעיר זו בתקופת ניסן ותשרי האמיתית, והוא מקום פגישת גלגל משוה היום באופק עיר זו, שלכן היום והלילה שוים שם בתקופת ניסן ותשרי). ומקום זה בכל מדינות אלו הוא להלאה מנקודת נוכח הראש של ירושלים. וצריך לחשוב כמה יהיה כנגד ירושלים ברוחב שמגלגל משוה היום עד רובע עגול שמנוכח הראש שלנו עד מקום פגישת האופק שלנו במשוה היום; ואם רוחב זה שמעגול זה עד משוה היום כנגד ירושלים הוא יותר מרוחב שממשוה היום עד נוכח הראש של ירושלים, צריך לצדד קצת לדרום כפי ערך יתרון הזה, ואם הוא פחות מזה צריך לצדד לצפון קצת. ודבר זה תלוי במרחק המדינה מים

בעיני לשער כי כלם רכשו להם את ראשית ידיעותיהם מן הספרים המעטים שהיו לפניהם בשפת עבר[1], כמו „צורת הארץ" להנשיא, „יסוד עולם" להישראלי (שהיה בכתב־יד לפני בעל „נצח ישראל"), פירוש קידוש החודש לר' עובדיה, „נחמד ונעים" לר' דוד גנז ו„תבונת השמים" לר' רפאל הנובר, אשר מהם יכלו לקנות לעצמם ציור נכון, אם מעט ואם הרבה, מבנין העולם ומהלך המאורות והככבים בכלל, ואולם יותר מכל אלה היה להם לעינים ספר ה„אלים" לר' יש"ר מקנדיה, אשר משך

---

1) החכם מימון בספר תולדותיו יאמר בעצמו, כי את ראשית למודיו קנה מספרים הכתובים עברית, ואת חכמת התכונה—מן הספר נחמד ונעים (Salomon Maimon's Lebensgeschichte I, 38, 39., והצורה שהוא מזכיר במרוצת דבריו, היא אותה שבספר נחמד ונעים סימן ל"ב), עד אשר מצא אחרי כן ביד רב אחד מעיר הרחוקה ממנו כששים פרסאות, שהיה מתגורר לפנים בארץ אשכנז, מקצת ספרי־חכמה כתובים בשפה ההיא (שם צד 144), וככה יאמר על הר"ב בעל נצח ישראל, שהוא שאב את חכמתו מספרים עברים (שם 169). כי מלבד המכשולים אשר מצאו רודפי המדע מצד אחיהם הקנאים, הנה גם עין המנצחים היתה צרה בהם, ולא רצו ללמדם שפת רומית ופולניא (שם צד 121). והדעת נותנת כי גם ר' ברוך משקלוב רכש לו את ידיעותיו הראשונות מספרים עברים, כמו מספר „אלים" שהוא מזכירו בספרו „עמודי שמים" (דף ט"ז), וכפי הנראה משם לקח את לוחות הבקעים, שהדפים בסוף ספרו זה (אכן אחר כך בבואו אל ארץ אשכנז רכש לו לשונות אחרות, וספרו „קנה המדה" העתיק משפת אנגלית), ונקל להוציא משפט כי גם הגר"א שאב את כל חכמתו וידיעתו מספרים עברים, וכפי אשר יעידו עליו בניו בהקדמתם לספרו „אדרת אליהו", „היה מעיין בספר תכונת השמים". בשם הזה ידוע לנו אך ספר אחד שחבר ר' רפאל הנובר (ולפי זה הפריזו בניו מאד על המדה באמרם שהיה אז בן שמונה או י"ב שנה, כי הספר הזה, לא נדפס עד שנת תקט"ז, והיה אז הגר"א לא פחות מל"ו שנה, אם לא נאמר כי טעות נפלה בדבריהם, וצריך להיות בספרי תכונת השמים, המורה בכלל על ספרים המדברים על דבר חכמת התכונה). אבל יתר מזה נראה כי שאב הגר"א את ידיעותיו גם מספר „שבילי דרקיע", שנדפס בראשונה בשנת תקמ"ה. כי את הקו הידוע בחשבון המשולשים בשם Cosinus יקרא בספרו „איל משולש" בשם „תשלום בקע", בעת אשר כל חכמי ישראל שקדמוהו קראוהו בשם „בקע תשלום". כן יכנוהו בעל ספר „אלים" ובעל „עמודי שמים" ו„קנה המדה", כי כן היה נקרא לפנים גם בלשונות העמים Sinus complementi (וכן כתבה באותיות רומיות בעל „קנה המדה" בספרו דף ה') שפירושו: בקע תשלום, כלומר הבקע של הקשת המשלמת אל צ' מעלות, והראשון אשר הפך את הסדר וכתב תשלום בקע הוא בעל „שבילי דרקיע" שהלך בעקבות החכמים האחרונים שכנו את הקו בשם Cosinus ואחריו נמשך גם הגר"א, ולפי זה כתב הגר"א את ספרו „איל משולש" לעת זקנתו. ועל אודות המקורים שמהם שאב הרב, עיין להלן (עמוד 10 ובהערה 2 שם).

שקנה לו מפי ספרים, נבלעו יפה בדמיו ונתבשלו היטב במוחו, עד שעלתה בידו להביע את חפצו בשפה קצרה ונמרצה.

והנה בעיקר הדבר כבר קדמהו הרב ר׳ ישראל זמושץ, שהתיר גם הוא את השאלה הזאת בספרו „נצח ישראל״, (פרנקפורט דאדר שנת תק״א, דף נ״ב) באותה הדרך עצמה שדרך בה הרב מלאדי, ואפשר היה לחשוב כי משם שאב את דבריו, אולם יש לנו ידים מוכיחות להחליט, כי בכל אופן עשה הרב את חשבונותיו מדעת עצמו, ולא נעזר בדברי בעל „נצח ישראל״.

דרך ההתרה שהלכו בה שני החכמים האלה תורנו אך בכלל, אם במקום פלוני או פלוני עלינו להצפין או להדרים, אבל לא תתן לנו את שיעור זוית הנטיה כמה היא, ואת השיעור הזה נתן לנו הרב בסדר תפלה שלו (דיני תפלה) וז״ל: „ומה שנהגו לעמוד כלפי מזרח נתפשט המנהג מימי קדם כשהיתה הגולה בצרפת וסמוכות שלה, אבל במדינות אלו הצפוניות ביותר צריך לעמוד כנגד קרן דרומית מזרחית, ולא כנגד הקרן ממש, אלא משוך מן הקרן מעט כלפי דרום, בענין שאם תחלק רובע העיגול שמאמצע הדרום לאמצע המזרח לשלשה שלישים, יהיו פניו מכוונים כנגד רוחק ערך שליש אחד מאמצע הדרום וערך שני שלישים מאמצע המזרח״. מדבריו אלו נראה, שהתיר הרב בעצמו את השאלה הזאת על כל פנים על שני מקומות ידועים, בארץ צרפת ורוסיא, ומצא שבראשון מהם הנטיה כנגד ירושלים מכוונת עם נקודת אמצע המזרח, ובשני היא משוכה מאמצע המזרח כלפי דרום בשיעור ששים מעלות. אכן פה יֻוָלֵד לנו בסקירה הראשונה קושי גדול, כי באמת לא ימצא בכל גבול צרפת אף מקום אחד, שהמתפלל כנגד ירושלים צריך לעמוד מכוון כנגד אמצע המזרח, וכן לא ימצא בכל רחבי ארץ רוסיא אף מקום אחד שזוית נטייתו תהיה מכוונת עם השיעור שקצב הרב[1]. אולם הקושי הזה יסור מאליו אם נשים לב, כי

---

1) לפי גבולות ארץ רוסיא בסוף ימי הרב (אחר חלוקת פולין השלישית שהיתה בשנת תקנ״ה), היו הערים הנוטות ביותר לרוח צפונית מערבית: בריסק־דליטא—52° 5′ לצפון המשוה, 11° 44′ למערב ירושלים, ופאלאנגען—56° 30′ לצפון, 13° 45′ למערב; ועל פי החשבון נמצא, שיושבי הערים האלה בפנותם נוכח ירושלים צריכים לנטות מאמצע הדרום כלפי מזרח: בראשונה 27° 27′, ובשניה 26° 56′, ויחסר אפוא לשעור שנתן הרב יותר משתי מעלות וחצי.

המערבי כלפי המזרח, ובהרחקה מטבור הארץ כלפי צפון יותר ממרחק ירושלים. וחשבון זה קל להיודעים דרכי החשבון במשולש כדורי״. עד כאן לשון הרב בתקון קצת [1]. וכוונתו, כי אם באחד המקומות בכדור הארץ נחפוץ לדעת נטיית הרוח המכוונת כנגד ירושלים. אז עלינו למשוך ברעיוננו עגול גדול העובר על נקודת הקדקד של המקום ההוא, ועל נקודת אמצע המזרח שלו, במקום שהאופק נחתך עם משוה היום. העיגול הגדול הזה יחתוך באחת הנקודות את עגול הצהרים העובר על ירושלים; ומובן מאליו, שאם תפול הנקודה הזאת לדרומה של ירושלים (בין ירושלים ובין עגול המשוה), אז צריכים אנו להפוך פנינו לצד צפון, ואם תפול לצפונה של ירושלים, עלינו להסב פנינו כלפי דרום, או במלין אחרות: אם מרחק הנקודה הזאת מעגול המשוה הוא פחות מרחבה של ירושלים עלינו להצפין, ואם יותר – עלינו להדרים. אל הקשת הזאת שבארנוה, האחוזה בין נקודת החתך שהזכרנו ובין עגול משוה היום, יכוון הרב בדבריו שהעתקנו למעלה, ושאנו מוסיפים בהם מלים אחדות לעשותם מובנים יותר, וזה לשונו: „וצריך לחשוב כמה יהיה כנגד ירושלים, ברוחב שמגלגל משוה היום עד רובע העיגול [היוצא מנקודה] שמנוכח הראש שלנו [ויורד] עד מקום פגישת האופק שלנו במשוה היום וכו׳״. והוא מסיים דבריו: „ואם רוחב זה וכו׳ הוא יותר מרוחב שממשוה היום עד נוכח הראש של ירושלים (או בקצור יותר: מרחבה של ירושלים), צריך לצדד קצת לדרום כו׳, ואם הוא פחות מזה צריך לצדד לצפון וכו׳״. על ידי ידיעת הקשת הזאת, אשר נקל מאד למצאה בחשבון [2], נוכל אפוא להכריע לאיזה צד עלינו לנטות, כדי לכוון כנגד ירושלים.

ההתרה הנכונה שנתן הרב לשאלה הזאת, והלשון הקצר ששנה בו את משנתו, יוכיחו לנו, כי הידיעות בחכמות הלמודיות,

---

1) בדפוס מתחיל המאמר המוסגר ממלת „קצת״, וטעות הוא, וכן כתוב שם „במשולש סדורי״ במקום „כדורי״.

2) אם נכנה את רחב המקום φ ואת מרחקו למערבה של ירושלים θ, אז נמצא את מדת הקשת המתבקשת על ידי המשוה $tg\,x = \cos\theta\, tg\,\varphi$, ולפי ערך השעור $\cos\theta\, tg\,\varphi$, אם הוא גדול או קטן מן 0,62003 שהוא הנוגע של $31^0 48'$ (רחב ירושלים), צריכים יושבי המקום להדרים או להצפין.

מזה היה הדבר קשה בארץ רוסיא, אשר מעטו אז בתוכה הערים אשר ישבו בהן חכמים מומחים, שהיתה היכולת בידם לקצוב את מקומותיהם אפילו באותו הדיוק שהיה אפשרי להם בימיהם. ואין ספק בדבר, כי בבוא הרב לערוך חשבונותיו בקש לו ידיעת ארכי המקומות ורחבם, על פי רשימות שמצא בספרים שהיו לפניו. אחת מרשימות כאלה נמצאת בסוף ספר חקות שמים לר' יש"ר מקנדיאה, והוא חלק מספר אלים, שהביא הרב בעצמו במקום אחר, אשר נזכיר עוד מעט במרוצת דברינו. כל המספרים אשר ברשימה הזאת נוטים כלם מן האמת אם מעט ואם הרבה, ובפרט בארכי המקומות שההבדל מגיע בהם לפעמים לט"ו מעלות ויותר. הבדל האורך למשל בין ירושלים וליסבון עולה שם קרוב לס"א מעלות, בזמן שההבדל האמתי הוא רק 44° 20′. אמנם נפלא הדבר, כי לפי המספרים שברשימה הזאת, ימצאו באמת מקומות שונים בדרומית מערבית של ארץ צרפת, שיושביהם צריכים לפנות בתפלתם מכוון כנגד אמצע המזרח. בעיר באיונה למשל, שרחבה לפי הרשימה הזאת 42° 50′ (בזמן שרחבה באמת 43° 29′ 29″) ורחוקה מירושלים למערב 48° 30′ (בזמן שהבדל באורך עולה באמת רק 36° 40′ 12″), זוית הנטיה אינה מגיעה כי אם חלק אחד מי"ב במעלה כלפי דרום. וכן בערים אחרות בצרפת לא תעלה זוית הנטיה כי אם למעלות אחדות, שיעור שאינו מורגש כלל לעין, ולכן בצדק היה יכול הרב להוציא משפט, כי מנהגנו לעמוד כנגד המזרח בא אלינו

הבדל האורך שביניהם. אחרי הדברים האלה לא יפלא בעינינו מדי נתבונן על ארכי המקומות, שאסף התוכן תלמי בגיאוגרפיה שלו, אם הם רחוקים הרבה מן האמת. התוכנים הערביים שבאו אחריו דקדקו יותר ממנו, בכל זאת גם בידיהם לא עלה הדבר כראוי, וגם יוצר התכונה החדשה, קופרניקוס, עודנו תועה בקציבת ארכי המקומות (עיין בהקדמת המו"ל את ספרו De revolutionibus orbium coelestium, דפוס ווארשא שנת 1854 צד XXXIX). אבל הדבר המתמיה ביותר הוא, כי בעל ספר אלים, שכתב ספרו קרוב למאה שנים אחר הופעת ספרו של קופרניקוס, נוטה יותר ממנו מן האמת בקציבת ארכי המקומות. מרחק עיר קראקוי מאלכסנדריא של מצרים שהוא באמת 9° 55′ נקצב אצל קופרניקוס בשיעור 15°, ואצל יש"ר 17° 50′. מרחק קראקוי מרודוס, שהוא באמת 8° 16′, הוא אצל קופרניקוס 12° 30′ ואצל יש"ר 15° 20′. מרחק קראקוי מרומא, שהוא באמת 7° 31′, אצל קופרניקוס 5° ואצל יש"ר 6° 10′. אם במשל האחרון מחירי יש"ר מדוקדקים יותר משעוריו של קופרניקוס, הנה לעומת זה בשני המשלים הראשונים נופלים הם ממנו בדיוקם הרבה יותר.

לפי מצב החכמה וההשכלה בימיו, לא היה הרב יכול לדעת אורך ורוחב המקומות שהיה ברצונו לייסד חשבונותיו עליהם, מצד אחד לא היו מפות הארץ בימים ההם מצויות ביד כל איש, ומצד השני לא היו המפות ההן מדויקות די צרכן, ובפרט בענין ארכי המקומות שידיעתם היתה קשה מאד בעת ההיא[1], ויותר

1) קציבת המקומות על פני כדור הארץ ביבשה ובימים לפי ארכם ורחבם אינה נעשית —כפי שיבין כל איש מעצמו— על ידי מדידה בחבל בפועל ממש, כי אם על ידי השקפות וחשבונות מיוסדים על חכמת התכונה. הקלה שבמדידות כאלו היא קציבת רוחב המקום, הנעשית על ידי מדידת גבהו של כוכב הציר, (אף שגם היא צריכה עוד לתקונים, מפני שהכוכב אינו עומד על נקום הציר ממש ומפני שקרני דאור נשברים באויר, ומפני שאין צורת הארץ ככדור הנדסי מדוקדק, וקו האור העושה זוית נצבת עם האופק אינו נופל מנקודת מרכזה של הארץ). אבל קשה ממנה הרבה היא קציבת אורך המקומות היוצאת רק מתוך הבדל הזמן שבין שני מקומות. הדבר הזה, שהוא לנו עתה, בזמן שחוטי הטלגרף מתוחים על פני כל הארץ, „כמשחל ביניתא מחלבא", כמעט שהיה נמנע אצל הקדמונים. בעל האלים יאמר על זה (תמר נ"ג), שהוא „מן הדברים היקרים", „ושרי המדינות נדרו מתנות גדולות למצא אופן ולמוד על זה, ויגעו ולא מצאו". „הרבה בקשו למצא זה על ידי כלי־החול (ראוי להוסיף „והמים", זאנד־ אונד וואַססעֶראוהרעֶן), אבל „אין הכלים האלו מתנועעים בשוה, שבתחלתם (שגובה המים בכלי גדול יותר) דם מהירים, ובסופם (כשהוא פוחת והולך) חלושים". ויש"ר מגלה לשואלו רז שקבל מפי אחד מחובלי הים „בקי ומובהק" במלאכתו, על דבר תחבולה אחת (שבאמת השתמשו בה עוד היונים והרומיים הקדמונים בכלי־שעות של מים שהיו נהוגים אצלם, עיין גינצל, כרונולוגיה II, 305), שכל עיקרה הוא לשמור את המים בכלי הזכוכית, שישארו תמיד בגובה אחד קיים וקבוע, על ידי הוספת מים הרשים כשיעור היוצאים, ומתוך כך הרקת המים נעשית תמיד במדה אחת, והוא מוסיף: „עם כל זה הכלי היה קשה השמוש", „וידעתי חכם חשוב בלמודים מאי אנגליאה, שיש לו כלי מתמיד שלשה חדשים בתנועתו ומכוון עם תנועת השמים, ואינו רוצה לגלותו אם לא שיתנו לו ראשי העיר ממון רב".

מן הדברים האלה נראה, כמה היתה קציבת ארכי המקומות רחוקה מן הדיוק אצל הקדמונים, ועד כמה גסים היו הכלים, שהשתמשו בהם חובלי הים עוד בימי יש"ר, במחצית הראשונה למאה השבע עשרה למנין הרגיל. השאלה הנכבדה הזאת, שהרבתה להעסיק כל כך את בעל האלים, לא הותרה כי אם כשלשים שנה אחרי כן על ידי החכם המפואר Huyghens, שתיקן בשנת 1656 את האורולוגין של כיס על ידי שערה דקה של מתכת מגוללה בתמונת חלזון (שניעקקענפעֶרמיגע פעֶדער), המשמשת כידוע גם היום ליַשר את תנועתם כראוי. האורולוגין האלה הנִמְצָאִים בחיק ממקים למקום, נתנו את היכולת בידי חובלי הים לדקדק יותר בקציבת המקומות. אבל אל הדיוק המוחלט לא הגיעו, כי אם אחר התגלות הטלגרף, שעל ידו נוכל לדעת בכל זמן את שעות היום ורגעיהן במקומות השונים אשר בכדור הארץ, ולקצוב על ידי הבדל הזמן את

הנקראת על שם החכם האנגלי נעפער (Napier)[1], וכבר התירה בדרך כזו הרב בעל **אמונת חכמים**, במאמרו שכתב בלשון איטלקי[2]. קשה לנו לדעת אם ראו שני החכמים האלה את דברי בעל **אמונת חכמים**, אבל גם אם ראום, אי אפשר היה להם להשתמש בהתרתו, מפני שהיתה כתובה בשפה זרה להם. אבל אם רוצים אנו להכיר בדבר הזה את ערך הרב, עלינו לשים אל לב כי לא כימים האלה היו הימים הראשונים אשר היו לפנינו. בימינו אלה ספרי חכמה ומדע גלויים לפני כל איש היודע אך שפה אחת מלשונות אירופה, וידיעת העקרים הראשונים מצורת העולם (קוסמוגרפיה) ודרכי החשבונות במשולשים כדוריים אינם עוד נחלת יחידי סגולה, אבל לא כן היה מצב הדברים בימים ההם, והתרת שאלה כזאת. ובפרט בין יהודי רוסיא, לא היתה יכולה להעשות בלתי על ידי בני־עליה המעטים מאד. ובאמת שלשת החכמים האלה, אשר הכרנום עתה: בעל „אמונת חכמים״, בעל „נצח ישראל״ ובעל ה„תניא״, אינם הראשונים אשר התעסקו בשאלה הזאת, וכבר נגעו בה שני חכמים לפניהם, אבל לא הצליחו במלאכתם. החכם הקראי ר׳ אליהו בשיצי, שכתב את ספרו „אדרת אליהו״ (שנת ר״ן לאלף שלנו), שהיתה לו ידיעה מסוימת בעקרי חכמת התכונה, ואשר הרחיב מאד לדבר בספרו בענין קידוש החודש (אם אמנם לא נקה גם שם משגיאות), היה אחד מן הראשונים שנגעו בשאלה

---

1) בכל משולש כדורי ששתי צלעותיו a , b והזוית C הסגורה ביניהם ידועות לנו, נוכל למצוא את קבוצת שתי הזויות האחרות A+B ואת יתרונן A−B , ועל ידיהם גם את כל אחת מן הזויות A, B , על פי התמונות האלה:

$$tg\,{}^1/_2(A+B)=\cot{}^1/_2C\frac{\cos{}^1/_2(a-b)}{\cos{}^1/_2(a+b)}\ ;\ tg\,{}^1/_2(A-B)=\cot{}^1/_2C\frac{\sin{}^1/_2(a-b)}{\sin{}^1/_2(a+b)}$$

2) ספר **אמונת חכמים** נדפס, כפי ידיעתי, חמש פעמים: ראשונה במנטובה (שנת ת״צ). אחרי כן בזלקאווע (תר״ת), בלבוב (תרי״ח). ורשה (תרמ״ט) ובקניגסבורג בלי שנת הדפוס (בערך שנת תרכ״ה). הוצאות זלקאווע, לבוב ורשה נעשו זו מתוך זו, ויש בהן טעיות לרוב, והוצאת יאהנניסבורג, שלא מצאתי לרושמי הספרים שיזכירוה, נעשתה לפי דפוס מנטובה (ובטעות נאמר בשער הספר: „נדפס מקדם בפאדוא שנת תפ״ט״) ומדויקת ביותר. המאמר האיטלקי, שרמז עליו המחבר בפנים ספרו (באמצע פרק כ״ד, והוא ברפוס מנטובה דף מ״ ע״ב, ובדפוס יאהנניסבורג דף מ״ו ע״ב) באמרו: „ובסוף הספר אבאר הכל בלשון לעז״, נמצא באמת בדפוס מנטובה בסופו (עיין ראזענטהאל „יודע ספר״ צד 26), אבל בדפוס יאהנניסבורג נמצא בתחילתו, וביתר ההוצאות השמיטוהו המדפיסים לגמרי.

מחכמי צרפת[1]. אבל עוד יותר מזה נראה, כי שיעור הנטיה שנתן הרב למדינת רוסיא גם הוא מכוון רק עם לוחות בעל האלים. בלוחות האלה הכוללים אורך ורוחב קכ"ו מקומות שונים, תזכר רק עיר אחת מתחום מושב היהודים ברוסיא, והיא „וילנה במדינת ליטה ראש", ורחבה קצוב שם $53\frac{1}{2}$ מעלות, בזמן אשר באמת רחבה הוא 54° 41′), והבדל האורך בינה ובין ירושלים הוא 14° (בעת אשר באמת יעלה ההבדל הזה רק 9° 54′ 7″). אם על פי השיעורים האלה נחשוב את שיעור זוית הנטיה אשר לעיר ווילנא, אז נמצאה בדיוק 30° 13′ מאמצע הדרום, והוא מכוון לגמרי עם דברי הרב. הנה כי כן לא לבד שנסתלק כלה הקושי שמצאנו בדברי הרב, אלא אף זו, שנודע לנו בדקדוק הספר שסמך עליו, והוא ספר „אלים" אשר היה מבחר שעשועיו[2].

לאיש היודע את דרכי החשבונות במשולשים כדוריים, תהיה השאלה הזאת קלה ופשוטה מאד. כי במשולש הכדורי הנולד על ידי שלש הנקודות, שהן: נקודת הציר הצפוני נקודת הקדקד של ירושלים ונקודת הקדקד של המקום שזוית נטייתו מתבקשת, אנו יודעים את מדת שתי הצלעות ואת מדת הזוית הסגורה ביניהן, נקל אפוא למצא את מדת שתי הזויות האחרות. והזוית שהצלע השלישית, והוא רובע העגול היוצא מנקודת הקדקד של מקומנו ועובר על נקודת הקדקד של ירושלים עושה עם הצלע השנית, שהוא אופן הצהרים שלנו, היא היא זוית הנטיה המתבקשת. השאלה הזאת נתרת יפה על ידי לוחות המגבילים על פי התמונה

---

1) את העיר באיזנה לקח לו בעל „נצח ישראל" למשל להוכיח על ידה, כי גם בארצות שהן צפוניות לארץ ישראל, נצטרך לפעמים להטות כלפי צפון, כאשר נראה לפנינו להלן (עמ' 12 בהערה), ולכן יש מקום לבעל דין לחשוב גם הפעם, כי ההלטת הרב על דבר מקור המנהג לעמוד בתפלה למזרח, לא יצאה לו מחשבונו, כי אם מדברי בעל „נצח ישראל", כי שיעור הנטיה לפי המספרים שתפס שם אינו עולה גם לשתי מעלות, והמקומות הצפוניים לה יש מהם שצריכים לעמוד במכוון כנגד המזרח. אולם שיעור הנטיה שנתן הרב בעל התניא למדינת רוסיא, מוכיח בבירור גמור, כי עשה בעצמו את חשבונותיו, וכי סמך בהם על לוחות יש"ר.

2) מרשימת הספרים שהיו בידי הרב (עיין למעלה ח"ב צד 246—247) נראה, כי מלבד ספר האלים עוד היו בידו ספר תכונת השמים לר' רפאל הנובר (אמשטרדם תקט"ז) וספר יסוד עולם להישראלי (ברלין תקל"ז). שלשת הספרים האלה היו לפי זה כל המקורות אשר מהם שאב הרב את ידיעותיו בחכמות הלמודיות.

אינו מדקדק כל כך עם הלבוש, והוא מסכים עמו בעיקר הדבר, שאנו מחזירים פנינו לא לצד מזרח אלא נגד ירושלים, ואינו מקפיד עמו כחוט השערה על שלא שם לבו להעיר, שיש מקומות שהם צפוניים שאנו זקוקים בם להפוך פנינו לצפון).

מכל הדברים האלה נראה, כי הרב בעל „נצח ישראל" באמרו כי „דבריו הם עם המעמיקים בחכמה" לא היה מתפאר בשקר, וכי בצדק יזכיר החכם מימון בספר תולדותיו (חלק ב' עמוד 170), במנותו את שבחיו של בעל „נצח ישראל", גם את התרתו הנכונה לשאלה הנזכרת, ועל אחת כמה וכמה שיש לנו להזכיר בדבר הזה לשבח את הרב מלאדי, אשר סוף סוף לא היתה חכמת השיעור אומנותו.

ב) בסדר התפלה שלו כתב הרב מאמר מיוחד הנקוב בשם „הכנסת שבת", ונראה שהוא הוא המאמר הנזכר בהקדמת בניו לשלחן־ערוך בשם „קונטרס בין השמשות", אשר בו העמיק במשא ומתן של הלכה על דבר בין השמשות וגבול היום והלילה. המאמר הזה נכבד בערכו מצד חלק ההלכה שבו, כי ערב הרב את לבו לסור משיטת רבנו תם, שנתפשטה ונתקבלה בין הפוסקים, ואשר נמשך אחריה גם הוא בעצמו בשו"ע או"ח (סימן רס"א), וישב להחזיק בשיטת הרמב"ם והגאונים, אשר כפי

צריכים לצדד לצפון, הנה לא כן הדבר עם בעל „נצח ישראל", כי הטעות בקציבת המקומות שהביא לו למשל: טוליטולה ובאיונה, שמו לאל את כל חשבונותיו והוכחותיו. על פי הלוחות שהיו בידו קצב את ההבדל שבין ירושלים וטוליטולה באורך לשיעור 560 בזמן שבאמת ההבדל עולה רק 390 10′ 45″ (רוחב טלטולה שהוא אצלו 400 אינו נבדל מן האמת כי אם בשיעור קטן, כי רחבה הוא 1390 52″ 24″) וכן קצב את ההבדל באורך בין ירושלים ובאיונה 490 (הוא חושב אורך ירושלים 660 ואורך באיונה 170), בזמן שההבדל האמתי הוא אך 360 40′ 12″ (וגם הרוחב שקצבו 420 אינו מדוקדק אצלו היטב, כי באמת מדתו 430 29′ 29″). ולכן צריכים יושבי המקומות ההם להטות באמת כלפי הדרום בראשונה 10 55′ ובשנה 90 43′ ולא לצפון כאשר יצא לו בחשבונותיו.

וראוי להעיר עוד, כי מקימה של טוליטולה, כפי שקצבו בעל „נצח ישראל" הוא מכוון בדקדוק עם מה שקצב יש"ר מקנדיאה „בחקות שמים", אבל מקומה של באיונה אינו מכוון עמו, כי בלוח שבספר „חקות שמים" ארכה 170 30′ ורחבה 420 50′. וקרוב הדבר מאד בעיני שבעל „נצח ישראל" עזב בכוונה את מספר הדקים שבאורך ורוחב, כדי שיוכל להביא ראיה לדבריו לא רק מארץ ספרד לבד, כי גם מארץ צרפת, כי אלו לקח את המספרים כמו שהם אצל יש"ר, כי אז יצא לו, כי יושבי באיונה צריכים לצדד קצת כלפי דרום, להפך ממה שהחליט שהם צריכים להטות כלפי צפון, אבל ההטיה הזאת לדרום מועטת היא מאד, ואינה עולה כי אם חלק אחד מי"ב במעלה.

הזאת, וגזר אומר, כי ראוי לבנות הכותל ההוא (שארון הקודש נתון בו) מכוון כנגד המקדש לפי שרשי התכונה והתשבורת בלי שום טעות" (ענין תפלה פ"ג). אחרי דברים כאלה יוכל הקורא לחשוב בצדק כי ימצא פה התרה מדוקדקת, מיוסדת על אדני ההנדסה והתכונה, ומה יתפלא לראות, כי בכל אריכות דבריו על עיגול האופק, אופן הצהרים ונקודת אמצע המזרח ויתר רוחות העולם, על אורך המקומות ורחבם, ואחרי צללו במים אדירים לא העלה בידו כלום. המחבר מצייר לו דמות עיגול על שטח אופקי ישר, מציין בו בקוים ישרים את עיגול המשוה ואופן הצהרים, או ארבע רוחות השמים, מסמן לו על ידי שתי נקודות מקומה של ירושלים ואת המקום שעליו נבנה בית הכנסת, לפי ארכם ורחבם שהוא לוקח מתוך הלוחות אשר בספרים, מצרף את שתי הנקודות האלה בקו ישר, ומוצא בדרך רשימה הזאת כמה הקו הזה נטוי על הקוים המצרפים את המזרח עם המערב ואת הצפון עם הדרום, ולא ישים המחבר אל לב, כי אין לנו כל עסק פה עם שטח ישר כי אם עם שטח כדורי, וכי זאין השאלה נתרת בדקדוק כי אם על ידי חשבון המשולשים הכדוריים. ולפי דרכו של בעל האדרת יצא לו, כי כל יושבי המקומות שרחבם הצפוני גדול מרוחב ירושלים, צריכים להחזיר פניהם לדרום, בעת אשר במקצת המקומות בספרד ופורטוגליה צריכים באמת להפוך פניהם לצפון. כדבר הזה קרה גם את בעל ה„לבושים", אשר חרץ משפט גם הוא, שכל הארצות הצפוניות לארץ ישראל צריכים לנטות כלפי דרום, ולא העיר כי יש מן הארצות הצפוניות שצריכות לפנות כלפי צפון, וכאשר כבר השיבו עליו שני החכמים בעל „אמונת חכמים" ובעל „נצח ישראל" 1) בספריהם, (אבל הרב בשלחן ערוך שלו

---

1) בעל אמונת חכמים הראה זאת במשל על העיר ליסבונה, שרחבה הצפוני לפי דבריו 38′ 39o גדול מרחבה של ירושלים (שהיא אצלו 32o), אבל מפני שהיא למערב ירושלים בשיעור 20′ 54o (כי אורך ירושלים לדבריו 30′ 63o ואורך ליסבונה 10′ 9o), יושביה צריכים להטות כלפי צפון בשיעור 31′ 7o. דרך התרתו כאשר אמרנו הוא יפה ונכון, אבל תוצאות חשבונו אינן מדוקדקות, מפני שבאמת אין ההבדל שבין ירושלים וליסבונה עולה כי אם 20′ 44o ורוחב ליסבונה הוא 24″ 42′ 38o, ואם כן אין זוית הנטיה לצפון עולה כי אם 3 מעלות בקירוב גדול. אולם אם אצל הרב בעל אמונת חכמים הוליד הסרון הדיוק באורך המקומות ורחבם רק הבדל במדת הנטיה אבל לא בעיקר החלטתו שבליסבונה

נכוחים וישרים, כי משיעור שליש שעה, שבין השמשות נמשך לדעת בעלי התלמוד בארץ ישראל, נמצא בחשבון שחשבו את תחילת החשכה בזמן שירדה השמש $4^1/_4$ מעלות אל תחת האופק. את שיעור הקשת הזאת תעבור השמש במקומותינו (בעיר ווילנא למשל שרחבה, לדעת בעל ספר אלים, שאחריה נמשך הרב, נ"ג מעלות וחצי) בשיעור 28,6 מינוטין לאחר השקיעה, מכוון בקירוב גדול עם דברי הרב.

סבת הדבר שקצב הרב את שיעור בין השמשות רק לתקופת ניסן ותשרי ולא לתקופת טבת ותמוז, נראה שבאופן הראשון היה יכול להשתמש בהתרת משולש כדורי נצב, שהיא קלה ביותר[1]), מה שאין כן באופן השני, שאנו זקוקים להתרת שני משולשים שאחד מהם עקום, שלא היה בידי הרב להתירו כי אם אחרי הפרידו אותו לשני משולשים נצבים, ונמצא טורח העבודה לכל הפחות פי שלש[2]), אבל מצד אחר נראה, כי

בקירוב אחר שקיעה הנראית וכו', וכן בכל החורף כמעט, שבמרחשון של חדשי החמה פוחת מעט מתשרי, שנראית אז ג' כוכבים בכחצי שעה אחר שקיעה הנראית, ובטבת עודף מעט על תשרי ובאדר חוזר ופוחת מעט כבמרחשון, ובניסן הוזר להיות בשוה עם תשרי. עי' בס' אילים במעין חתום" עכ"ל.

1) מפני שבתקופת תשרי השמש מהלכת על עגול המשוה העושה עם עגול האופק זוית השוה במדתה לתשלום רוחב המקום, לכן אם ברגע סוף ביה"ש נמשך ממרכז השמש קשת נצבת על עיגול האופק, אז תעשה הקשת הזאת עם קשתות האופק והמשוה משולש נצב, אשר מלבד הקשת הזאת שנכנה אותה בשם c, נדע בו גם את הזוית שכנגדה שהיא $90^0-\phi$, ולכן נמצאו גם את קשת המשוה המודדת את הזמן שאחר שקה"ח, שנציינה באות t על פי המשוה $\sin t=\frac{\sin c}{\cos \phi}$.

2) ידיעת שיעור ביה"ש, שלא בימים השוים, דורשת מאתנו התרת שני משולשים כדוריים (האחד לזמן השקיעה והשני לגמר זמן ביה"ש), שאנו צריכים למצא בכל אחד מהם אחת מזויותיו עפ"י ידיעת שלשת צלעותיו. התרת השאלה הזאת קלה מאוד ויוצאת כיון עפ"י התמונה (II) המובאה בחתימת המאמר, ואם לא נשים לב לשבירת קרני האור (כאשר עשה כן בלי ספק הרב), אז יקל לנו הדבר עוד יותר, כי בהתרת המשולש הראשון נוכל להשתמש בתמונה (I) הפשוטה יותר. אבל להרב, ששאב את כל ידיעותיו רק מספר אלים, שהתרת המשולשים העקומים נפתרת שם רק על ידי הפיכת המשולש העקום למשולשים נצבים, היו דרכי החשבון קשים ומסובכים ביותר, וכאשר נראה ממה שנתלבט בהם הישׁ"ר בעצמו בפנה השלישית מספר „סוד היסוד" אבן ג' טור ו', המתואר אצלו בשם „צדיית אחת משלש זויות מידיעת שלשת הצלעות", וכן ממה שלא היה בידו לפתור שאלה דומה לזו ששאל אותו עלי בן רחמדן המצרי „לדעת כמות הצלעות מבלי הפוך אל

שהראה מחוורת יתר בדברי התלמוד ומסכמת יותר עם המציאות[1]. בדבר הזה נפגש הרב יחד עם בר פלוגתיה הגר"א בביאוריו לשו"ע או"ח (סימן רס"א) ושניהם נתכוונו בענין הזה לדבר אחד, כי השכל הישר וידיעת עקרי חכמת התכונה, היו נר לרגלי שניהם. אכן לרגל חקירתנו נכבד לנו לראות גם פה, כי ידע הרב להשתמש בחשבונות המשולשים הכדוריים, אשר למד מספר „אלים" שיזכירנו בדבריו, ולהוציא מהם תועלת אל השאלה שהיה דן עליה. הרב אינו מברר לנו את חשבונותיו, אבל דרכו מבואר מעצמו וגלוי לכל מבין. הוא לוקח לו ליסוד את דברי התלמוד (שבת ל"ד), ששיעור בין השמשות הוא שלשה רבעי מיל, שהוא שוה בזמן לי"ח מינוטין, ומוסיף עליהם שני מינוטין, שהוא שיעור בין השמשות של רבי יוסי המתחיל אחר בין השמשות של רבי יהודה, ומוצא שסוף בין השמשות הוא כמו שליש שעה אחר שקיעת החמה „האמיתית", או כ"ד מינוטין אחר השקיעה „הנראית"[2]. השיעור הזה הוא בארץ ישראל ובתקופת ניסן ותשרי שהיום והלילה שוים[3], אבל במדינות אלו הוא עולה בניסן ותשרי לחצי שעה בקירוב אחר שקיעת החמה האמיתית, או ל"ד מינוטין לאחר השקיעה הנראית[4]. ודבריו

---

1) עיין מה שכתבתי בענין הזה במאמרי „בין השמשות" בהאסיף (שנת תרמ"ה) ומאמר „ספק חשכה" (האסיף שנת תרמ"ו).

2) השיעור הזה מכוון עם השיעור שקצב הרמב"ם (הלכות קידוש החודש פרק י"ד הלכה ו') לזמן ראיית הלבנה החדשה בתחילת החודש, כי אור הלבנה בתחילת הראותה כחו ככח אורם של ככבים בינונים.

3) גם הגר"א יאמר כי השיעור בין השמשות שבתלמוד הוא מיוסד על ניסן ותשרי, אבל ראוי להעיר כי בארץ ישראל שיעור בין השמשות בתקופות טבת ותמוז אינו נבדל הרבה מבין השמשות הבינוני, כי בטבת יעלה $22\frac{1}{3}$ ובתמוז 23, הבדל שאינו מורגש כלל לעינים.

4) וז"ל הרב בסידורו, עד כמה שהוא נצרך לענינינו: „צריך ליזהר בהדלקת גרות להדליק קודם שקה"ח שקיעה הנראית, דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור, או בראשי גגים הגבוהים בעיר וכו' כדי להוסיף מחול על הקודש מעט, כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה, אזי היא שקיעה האמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י, ואז הוא תחילת זמן ביה"ש וכו', כי בשליש שעה משעות השוות אחר שקיעה האמיתית הוא ודאי לילה בא"י בימים השוים, שאז הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים בא"י בימים אלו, וגם בכל החורף כמעט כו' ובמדינות אלו זמן צאת ג' ככבים בינונים בימים השוים היא בכמו חצי שעה בקירוב אחר שקיעה האמתית, שהן ל"ד חלקי ששיים

לארבעה מינוטין[1] ודן גזרה שוה מעצמו שאף בבין השמשות הקצר הדבר כן, וכי זה שלא יכול למצאו היה מפני חסרון הדיוק שבלוחותיו.

נשאר לי עוד לדבר על ענין ההבדל שבין השקיעה הנראית והאמתית שזכר הרב, שלא מצאתי לו חבר בדבר הזה, ושאינו מבורר כל צרכו. הננו מבדילים גם אנחנו בין האופק הנראה, שהוא השטח הנוגע לכדור הארץ במקום שהאדם עומד שם, ובין האופק האמתי, שהוא השטח המקביל לאופק הנראה ועובר דרך מרכז הארץ, ולפיהם נוכל לתאר לנו גם שתי שקיעות: שקיעה נראית ואמתית. ההבדל בין שתי השקיעות האלה מגיע באמת אצל הירח לארבעה מינוטין, אבל אצל השמש לא יעלה גם לשלשה חומשי סיקונדה (ואפילו לדעת הרב החושב את קוטר השמש לי״א אלפים פרסאות, כמו שיבא לפנינו להלן, לא יעלה ההבדל בין שתי השקיעות האלה כי אם לעשר סיקונדין)[2] אבל מסגנון לשון הרב נראה, כי השקיעה הנראית היא אצלו ברגע שהשמש מתעלמת תחת האופק הנראה (אבל מפני שאין שטח הארץ ישר לגמרי, הוא מצוה לעיין על השקיעה בראשי האילנות או הגגות הגבוהים), אולם השקיעה האמתית אצלו היא ברגע שאור השמש מסתלק מן ההרים הגבוהים, כי אף על פי שלאיש השוכן עליהם שקיעת השמש הנראית שוה כמעט בדיוק לשקיעתה באופק האמתי, הנה לא כן הדבר לשוכנים בארץ המישור, אשר הר גבוה למזרחם, כי גם אחר ששקעה להם השמש עדיין הם רואים את אורה על כתף ההר אשר במזרח, ונקל להוכיח בחשבון שאם יהיה גובה ההר הזה כשבע מאות מיטר, אז יראה האדם היושב לרגליו את אור השמש עוד בשיעור ארבעה מינוטין אחר הסתר ממנו השמש. ולכן חשב הרב למשפט, שכל זמן שהוא רואה את אור השמש על ההר אשר ממולו עדיין יום הוא, והשקיעה האמתית היא אחרי סילוק וביאת האור מן ההרים הגבוהים. הרים כאלה כידוע נמצאים בארץ ישראל. לכן ראוי לאחר שם את התחלת בין השמשות בשיעור ארבעה מינוטין או להוסיפם על

---

1) אם נניח סוף הנשף בשעה שהשמש היא י״ח מעלות תחת האופק, אז יהיה ברוחב $53^{\circ}\frac{1}{2}$ סוף שיעור הנשף בתקופת תשרי $2^h\,5^m\,12^s$ והנשף הקצר $2^h\,1^m\,59^s$ וההבדל שביניהם $3^m\,13^s$.

2) נקל להוכיח כי אם נציין חצי קוטר השמש באות R ואת זוית חלוף המראה שלה באות Π, ואם נקח את חצי קוטר הארץ למדת האחדות ואת חצי קוטר השמש הנראה במרתה הבינונית $16',2$, אז תצא לנו משוה כזאת Π ; $R=16,2$ אם נשים במקום Π את מחירו $8'',95$ שעלה בידי התוכנים האחרונים, אז יצא לנו חצי קוטר השמש R שוה $108',6$ בחצי קוטר הארץ. אבל לפי דעת הרב שקוטר השמש שהוא $2R$ הוא י״א אלפים פרסאות שהוא $6,4$ פעמים בקוטר הארץ, אז יצא לנו זוית חלוף המראה $\Pi=2',5$ הגורם הבדל בשקיעה רק בעשר סקונדין.

השתדל הרב להתיר את השאלה גם חוץ לזמן שווי היום והלילה. והדבר שהביאו לידי כך הוא מה שכתב ר' יש"ר מקנדיאה (חוקות שמים" שאלה ל"ה, „מעין חתום" תמר ס"ד), שהקצר שבנשפים הוא בזמן שהשמש היא „בנקודה שבין מאזנים לגדי", ולכן נסה הרב למצא את זמן בין השמשות הקצר ושיעורו, ולפי חשבונו יצא לו „שבמרחשוון של חדשי החמה פוחת מעט מתשרי שנראין אז ג' ככבים בכחצי שעה אחר שקיעה הנראית, ובטבת עודף מעט על תשרי, ובאדר חוזר ופוחת מעט כבמרחשוון, ובניסן חוזר להיות בשוה עם תשרי, עיין בספר „אילים" במעין חתום" עכ"ל, וכמו שהבאנו למעלה בהערה, אבל במחילת כבוד הרב לא עלה לו חשבונו יפה. בין השמשות הקצר העיוני הוא באמת מיד כארבעה וחצי יום אחר תקופת תשרי, ולא יקטן מבין השמשות הבינוני רק כשתי סיקונדין, וכארבעה וחצי יום אחרי כן כבר הוא שב להיות שוה עם בין השמשות הבינוני שבתקופת תשרי, ומוסיף והולך עד תקופת טבת. דקדקתי בדברי ואמרתי: „בין השמשות העיוני", כי באמת ההבדל שבין בין השמשות הקצר והבינוני אינו שיעור מורגש כלל, ואפילו היה בכחנו להבחין בין גבולות היום והלילה כח"ש השערה, גם אז לא היה ההבדל עולה כי אם לשתי סיקונדין לערך, ולא לארבעה מינוטין כאשר חשב הרב; אבל במעשה נוכל לומר, שבין השמשות עומד על מדה אחת כשמונה או תשעה ימים אחר תקופת תשרי, ומשם הוא מתחיל להוסיף עד תקופת טבת כאשר נראה עוד מעט. מאין יצא להרב השיעור הזה? קשה להחליט דבר ברור, אך בדרך השערה אחשוב, כי מפני שהיה קשה לו להרב לדקדק בשיעורים קטנים מאד, לכן בראותו שאי אפשר היה לו למצא כל הבדל מסויים בשיעור בין השמשות הבינוני והקצר, ובדעתו על פי דברי בעל ספר „אלים", שהבדל כזה מוכרח להמצא, תלה את הדבר בחסרון לוחות הבקעים שהיו לפניו בספר אלים, שבאמת לא היו מסוגלים כלל להשבונות מדוקדקים כאלה, וישם פניו לבחון הדברים בנשף התוכנים, הגומר בשעה שהשמש נמצאת כשמונה עשרה מעלות מתחת לאופק, כי בנשף הזה יעלה באמת ההבדל קרוב

המשולשים נצבי הזויות" (הפנה השנית מספר „סור היסוד", סימן ס"ג) יהוזקק להתירה על ידי הורדת עמודים נצבים (שם בפנה השלישית הט"ר י"ב).

לפי מרחקם מחצות היום, אי לפי הוראת כלי השעות, ואם אנו רוצים למצאם בדיוק, עלינו להשתמש גם לענין חשבון שקה"ח גם לענין חשבון ביה"ש בתמונה (II), כי גם בחשבון שקה"ח אין השיעור c שוה o כי אם $35'$.

מצד אחר התמונות (II) (I) נותנות לנו את רגע שקיעת מרכז החמה לכן אם נביא בחשבון את חצי הקוטר הנראה של השמש $16'$ ונצרף לזה מדת שבירת קרני האור ($35'$) אז נמצא רגע שקה"ח בארץ ישראל בימים השוים $\cos T = \frac{\sin 51'}{\cos 32^0}$ או $T=91^0$, ונמצא שהשמש זורחת על הארץ עוד ארבעה מינוטין אחר השקיעה היוצאת לנו בחשבון או השקיעה ההנדסית. על פי דרך החשבון הזה נמצא את השיעור c שוה להמש מעלות בקירוב. אם נרצה לדעת את מרחק שיעורי בין השמשות מרגע שקיעת החמה ההנדסית, הנה נמצא ביה"ש

	הבינוני	הקצר	לתקופת טבת	לתקופת תמוז
בא"י	$23^m\ 32,^s8$	$23^m\ 32,^s$	$26\ 18,^s8$	$27^m\ 7,^s6$
ברוחב $53^0\frac{1}{2}$	$33^m\ 42,^s$	$33^m\ 38,^s5$;	$42\ 38,^s$	$49^m\ 30,^s4$

הננו רואים מזה כי זמני ביה"ש הבינוני הם מדוקדקים כמעט לגמרי עם השיעורים שנתן הרב: בארץ ישראל **24** ובמדינתנו **34** מינוטין אחר השקיעה הנראית'. ולפי זה היה אפשר לומר שכונת הרב בשקיעה הנראית לשקיעה ההנדסית של מרכז החמה, ובשקיעה האמיתית לשקיעת סוף גלגל חמה לפי מראה עינינו המתאחרת על ידי שבירת האור. אבל מלבד שסגנון לשונו: „סילוק האויר מעל ההרים הגבוהים בא"י", אינו יכול לסבול כל כונה אחרת זולת מה שחשבנוה, הנה קשה לומר שהביא הרב בחשבון את שבירת האור, שלא נמצאה אצל יש"ר מקנדיאה כ"א במקום אחד בדרך ארעי וסגנון סתום („מעין התום", תמר ס"ב), וכמו שאנו רואים שגם בעל תכונת השמים לא הזכירה כלל בספרו. ומה גם הרב שלא היה צריך כלל לחשבון שבירת האור מפני שהוא חושב שיעורי ביה"ש לפי מרחקם משקה"ח ולא מחצות היום כמו שאמרנו. והדעת נותנת, שהשיעורים שנתן הרב לביה"ש אחר השקיעה הנראית, הם באמת לפי השקיעה הנראית, כלומר מרגע התעלם מעינינו שפת השמש העליונה, שקרני אור השמש הנשברים באור מסתתרים מנגד עינינו, ולא אחר השקיעה ההנדסית, שאור השמש נראה עוד על הארץ כארבעה מינוטין, כאשר אמרנו.

ג) כתב הרב בסדורו (סדר ספירת העומר) וז"ל: „וזמן התחלת עמוד השחר מח"י אייר ואילך במדינות אלו הצפוניות הוא בחצות לילה, לכך אין לספור אחר חצות אלא בלא ברכה. וזמן זה של עמוד השחר נמשך כך עד י"ז בתמוז ועד בכלל, ולכן משהגיע חצות ליל י"ז בתמוז אסור לאכול".

השקיעה הנראית, וכדי שלא ליזון דבריו לשיעורין השוה הרב את מדותיו ומוסיף את השיעור הזה גם על כל ארצות המישור, וחושב תחילת בין השמשות ארבעה מינוטין אחר השקיעה הנראית.

מן הדברים האלה יצא לנו, שבקציבת זמני בין השמשות, המיוסדת על חשבונות המשולשים הכדוריים, אנו צריכים לצאת רק מן השקיעה הנראית, התלויה רק בכדוריות הארץ לבד, אלא שלאחר גמר כל החשבונות עלינו להוסיף ארבעה מינוטין על השקיעה הנראית ועל סוף ביה״ש, כדי להשלים את שיעור הזמן שאור השמש שוהה עוד בארץ ישראל על ההרים הגבוהים.

והנה לקח לו הרב ליסוד, שבארץ ישראל בימים השוים שיעור ביה״ש הוא שליש שעה לאחר השקיעה הנראית, והוא שקיעת שפת השמש העליונה, או לפי סגנון לשון הירושלמי (ריש ברכות) „סוף גלגל חמה״, וסוף זמן ביה״ש הוא ברגע שהקשת היוצאת מציר הצפוני, ונוגעת בשפת השמש העליונה, עושה עם אופן הצהרים זוית בת 95^0. אם נעמיד המחיר הזה תחת $T+t$ בתמונה (II) אשר בחתימת המאמר, ונעשה את רוחב ϕ שוה 32^0 ונשים לבנו כי במקרה זה $\delta=o$ שעל ידי זה תתחלף התמונה II למשוה זו $\cos 95^0 = \frac{\sin c}{\cos 32}$ – אז נמצא $c=4^0\ 15'$, ונמצא שבסוף ביה״ש שפת השמש העליונה הוא $4^1/_4$ מעלה מתחת לאופק. בהנחה זו נמצא בארץ ישראל את שיעור בין השמשות הבינוני $20^m\ 0,^s6$ ביה״ש הקצר $20^m\ 0,^s3$. בתקופת טבת $22^m\ 21,^s6$. ובתקופת תמוז 23^m. אם נשוב ונשים בתמונה (II) את $\phi=53\frac{1}{2}$ ואת $c=4^1/_4$, אז נמצא את שיעורי ביה״ש לרוחב $53^1/_2$: בין השמשות הבינוני $28^m\ 37,^s7$ (אצל הרב חצי שעה בקירוב). ביה״ש הקצר $28^m\ 35,^s6$, ותקופת טבת $36^m\ 31,^s6$, ותקופת תמוז $42^m\ 2,^s8$. כל השיעורים האלה נחשבים מן השקיעה „הנראית״, ומפני שאצל הרב השקיעה „האמיתית״, שהוא סילוק האור מראשי ההרים הגבוהים שבא״י, מתאחרת בשיעור ארבעה מינוטין, אנו צריכים להוסיף אותם על כל השיעורים שמצאנו.

בכל חשבונותינו אלה העלמנו עין משבירת קרני האור באויר הארץ (רעפראקציאן). וחשבנו שהשמש שוקעת בזמן שהיא עושה עם נקודת הקדקד קשת בת 90^0, אף שבאמת השמש נראית לעין גם אחרי רדתה אל תחת האופק בערך 35 דקים. בחרנו ללכת בדרך הזה מפני שהיא פשוטה יותר, ומפני ששבירת האור כמעט שאינה מעלה ולא מורדת בחקירתנו, שאנו דנים בה רק על מרחק ביה״ש מרגע שקיעת החמה, כי כשם שאנו צריכים להוסיף $35'$ על 90^0 בחשבון שקיעת החמה, כך אנו צריכים להוסיף ולהגדיל במדתם את שיעור c בחשבון ביה״ש, ונמצא שהם מעלים ומבטלים זה את זה. לא כן הדבר בזמן שאנו רוצים למצא את רגע שקה״ח, ירגע ביה״ש

שנה סובב בכ״ד שעות היום, ולא ידעו טעם סיבובו במהירות עצומה כל כך, כי אם שזהו בחינת השתחוואה שלו בבימול גדול ונורא״.

אכן אין לנו להתפלא כלל על המראה הזה. השקפה כזו של בעל האלים על בנין העולם, הנראית כסותרת את החוש והורסת את כל יסודי האמונה המקובלת, ששמה את האדם למרכז הבריאה כלה, השקפה כזאת לא תוכל להתבסס בלב החכם והחוקר, כי אם אחרי עיון עמוק בחזיונות רקיע השמים, ההורסים עד היסוד את כל בנין החכמים הקדמונים, ואחרי הכרה ברורה ופנימית של כל המופתים החותכים אשר העמידו את התוכנים על האמת. את כל האותות והמופתים האלה (אע״ר היו מספיקים למבינים גם בטרם הראה החכם פוקולט (Foucault) הצרפתי תנועת הארץ בחוש על ידי סבוב המטוטלת) לא היה יכול הרב לדעת מתוך הספרים שהיו לפניו, ומשפט היה לו להתבונן על שיטת קופרניקוס כבעל השערה לבד, שלא נתבררה עוד כל צרכה. ולכן ראה את גדולת הבורא „במהירות התנועה העצומה של השמש שהיא בחינת השתחויה שלו בביטול גדול ונורא״.

אלו היה הרב חי בתנאים אחרים, ואלו היה בידו להעמיק יותר בחכמת התכונה ובחזיונותיה, כי אז קרוב מאד לשער, כי לא היה נמנע לקבל את שיטת התכונה החדשה, שנתבררה עתה בראיות שאין לחלוק עליהן, והיה מוסיף לראות בה גדולתו וגבורתו של אין־סוף בעולמות אין מספר ואין חקר, אשר כמעט „לית מחשבה תפיסא בהון כלל״. ומה נשגבו דברי החכם יש״ר בהקדמתו לס׳ „גבורת ה׳״, בדברו על השיטה הזאת לאמר: „והייתי טופף ועופף מהשמחה על שהכרתי תוספת גדולת בוראי ית״ש, והוסיף לי שמחה ואורה, קול בשורה שהתחילו בזמננו לחשוב מחשובי החוקרים שכל העולם הוא כעששית, והנר הדולק בו הוא הגוף השמשי הזה העומד באמצעה ואורו מתפשט עד גלגל שבתי, שהוא ההיקף האחרון של זה העולם (כי שבתי היה בזמנו כוכב הלכת האחרון במערכת השמש, זאָנגנענסיסטעם), וכל שאר כוכבי לכת, ישנים גם חדשים, עם הרבה שאינם נראים הם בתוך העששית הזאת ונהנים מאורו. ואולם הככבים שבגלגל הח׳ (כלומר: הכוכבים הקיימים) יחשבו, שהם נרחקים מהיקף שבתי (כלומר מקוטר מערכת השמש), שעור גדול ורב יותר

משני הגבולים שנתן הרב לזמן שעמוד השחר מתחיל מחצות הלילה, שהם י״ח באייר וי״ז בתמוז, המכילים בתוכם נ״ט ימים, נוכל למצא שחשב הרב את יום י״ח באייר כ״ט יום לפני היום הארוך, והוא 23 מאי, ואת יום י״ז בתמוז כ״ט ימים לאחר היום הארוך, והוא 20 יולי (ומזה נראה שעשה הרב את חשבונו בשנת העיבור, שיום ל״ג בעומר וצום הרביעי חלים בקירוב בימי חדשי החמה הנזכרים). נטיית השמש מעיגול המשוה בשני הימים האלה, עולה $20^{2}/_{3}$ מעלה בקירוב, ואם נאמר שחשב הרב את התחלת עמוד השחר לאחד עם נשף הבקר של התוכנים, שהוא בזמן שהשמש הוא 18° מתחת לאופק, הנה יצא לנו שיסד את חשבונו על מקום שרחבו $51^{1}/_{3}$ מעלה, אכן אם נאמר שחשבון הרב מיוסד על רוחב $53^{1}/_{2}$ מעלה שמצא בס׳ „אלים״, ושהשתמש בו בבקשת הנטיה כנגד ירושלים, יצא לנו שחשב את תחילת עמוד השחר בזמן שהשמש היא תחת האופק קרוב לט״ז מעלות, (ואפשר שיצא לו השיעור הזה מדברי הרמב״ם בפירוש המשניות, ריש ברכות, החושב את שיעור עמוד השחר לשעה וחומש, כי אם נאמר שכוונת הרמב״ם על רוחב ארץ ישראל, יצא לנו שהשמש היא אז תחת האופק בערך $15^{1}/_{2}$ מעלה[1]), ואם כונתו על מקום מושבו במצרים, יצא לנו השיעור הזה לט״ז מעלות). לאיזו משני הדרכים כוון הרב, קשה להחליט בבירור.

ד) אם בסימנים הקודמים ראינו את הרב בעל התניא נמשך תמיד אחר בעל ספר „אלים״, שעשהו לרבו מובהק בחכמות הלמודיות וסמך עליו כל חשבונותיו, הנה נשוב עתה ונראה כי נוטה הוא ממנו בדבר אחד עקרי: בבנין העולם וצורתו. בעל ספר „אלים״ יאמין בכל לבו בשיטת קופרניקוס, שאינו זז מחבבה אפילו שעה קלה, והרב בעל התניא עודנו מחזיק בשיטת התכונה הישנה, ואומר בסדורו (שער המילה, ד״ה: בעת ההיא): „השמש בהילוכה הוא סובב והולך וכו׳ וידוע בספרי התכונה בגודל גוף השמש שרחבו י״א אלפים פרסאות, ובסיבוב אחד הולך כמה רבבות אלפים פרסאות, עד אשר ערך מהלך ת״ק

1) וז״ל החכם יש״ר („חקות שמים״ שאלה ל״ה): „ואולם אודיעך שהתחלת הנשף לא תהיה בפחות משקיעת השמש תחת האופק ט״ו מעלות בערב, וכן סופו בבקר וסופו לא יותר מי״ח מעלות בערב, וכן התחלתו בבקר ולדעת קצת עד כ׳ מעלות שקיעה יהיה עדין נשף״.

עבר על אודות החכמה הזאת. נפש הרב היתה מטבעה מוכשרת להתבוננות ואוהבת את העיון, וכמעט שראה את אחד מחזיונות הטבע, עשה עליו הדבר רושם ומיד העמיק להתחקות על שרשיו, ולהוציא ממנו תולדות לצורך עיקר עיונו—למחקריו באלהות. אבל גם העיון העמוק אינו מספיק כלל לידיעת חכמת הטבע שאינה נקנית אלא על ידי נסיונות הרבה ועמל חוקרי דור ודור. ואם במקום שסבת החזיון קרובה אל השכל ואינה מסובבת ביותר, אין הדבר נמנע שיעמוד עליה איש שדעתו רחבה, הנה לא כן הדבר במקום שסבת החזיון היא עמוקה ומכוסה ביותר, כי אז הנקל הוא גם לאדם גדול לשגות ברואה, ומי שגדול מחבירו שגגתו גדולה ממנו. את הדברים האלה נראה באשר יבא לפנינו.

ה) בספר „תורה אור" (סדר מקץ) יאמר הרב: „והענין שהארת אור הנר הוא על ידי שיש אויר סביב האור, מה שאין כן בלא אויר יכבה ולא יאיר כלל, ולכן אין כופין כלי על גבי הנר בשבת שלא יכבה, שמחמת כפיית הכלי מונע האויר שסביב האור". בחזיון הזה הסבה והמסובב גלויים, ואי אפשר היה להרב, שהיתה לו עין בוחנת ולב מבין, שלא יעמוד עליהם ויוציא מהם דבר להלכה. לא כן הדבר בענין מראות הצבעים, ששם דרושה לנו ידיעת סגולת האור וחוקי שבירתו בגופים השקופים ושיעוריהם בדקדוק, שמפני כך לא עמדו עליהם גם הפילוסופים הקדמונים, ולכן לא יפלא אם דברי הרב אינם מסכימים עם מציאות חכמת הטבע, כאשר נראה מיד.

ו) בספרו זה (סוף פרשת ויצא) יאמר: „בחינת לובן העליון, דהיינו בחינת אור עצמותו ומהותו של אין־סוף ב"ה, כמשל מראה וגוון לבן, שאינו דומה לכל המראות והגוונים, שהגוונים שלהם נתהוו על ידי צבע, מה שאין כן מראה וגוון לבן, היא עצמות הדבר ומהותו, ושלא נשתנה ולא נתהוה על ידי צבע". בספר „לקוטי תורה" (סדר אחרי), מפרש הרב דבריו יותר „כי בחינת הלובן אינו כשאר הגוונים, כי הוא בחינת עצמיות של הדבר ואין כאן דבר נוסף רק עצם הדבר לבד, מה שאין כן שאר הגוונים, שהם צבע שצובעים בו, אדום ירוק, שהצבע אדום הוא דבר נוסף על עצם הדבר, שהיה לבן, ועכשיו על ידי הצבע נעשה אדום, ונמצא זהו הרכבה על עצם הדבר, מה שאין כן גוון לבן שהוא עצמי ואינו

ממה שחשבו קופרניקוס, ולכן יראו כ״כ קטנים, הגם שכל אחד מהם הוא כזה העולם או יותר, (כלומר ממערכת ככבי הלכת של השמש), והאור שנראה בהם הוא מאור השמש שבכל אחד ואחד מאותם עששיות או עולמות. ומי יודע על איזה אופן יהיו, אִם להם ארץ וישוב ובריות דומות לנו״.

הגיונות רמים ונעלים כאלה הביע בעל „גבורות ה׳״, בעת אשר השיטה החדשה, אשר כמעט לא מלאו לה כי אם שמונים שנה ליצירתה, לא מצאה לה עוד מסלות בלבב החוקרים, בעת אשר דעת קופרניקוס היתה נחשבת לכפירה ולמינות, שמכים ועונשים עליה בכל חומר מדת הדין [1]. ומה היה הרב יש״ר אומר, אלו חי בימינו, בעת אשר הענקים הגדולים: המצופיות והמחזיות, שהגיעו אל תכלית שלמותן, פתחו לפנינו שערי שמים, וגלו לנו כמה מאות אלפים כוכבי אור, שכל אחד מהם הוא מערכה שלמה של עולמות רבים, ובעת אשר מלאכת הפוטוגרפיה הפליאה לעשות ותעמק להבקיע יותר ויותר אל תוך מרחבי אין־קץ, ותוסף לגלות לנו עוד אלפי רבבות עולמות שנבראו ושעומדים להבראות, אשר לא שערום כל בעלי דמיון וחוזי חזיונות? בלי ספק היה „טופף ועופף״ עוד יותר מרוב שמחה על תוספת גדולת בוראו, ובחילה ורעדה היה מתענג ומתפנק על בחינת אין־סוף של התגלות האלהית בבריאה.

אם מכל הדברים שדברנו עד כה נראה, כי היה להרב יד ושם בחשבון המשולשים הכדוריים וביסודי חכמת התכונה, וכי ידע למצוא בהם חפץ בסדר חשבנותיו, הנה לעומת זה נראה כי מעטה היתה ידיעתו בחכמת הטבע, אשר כבר עלתה בימיו למדרגה נכבדה. סבת הדבר הזה אני תולה בחסרון ספרים בשפת

---

1) כארבע שנים אחרי שנדפסו דברי יש״ר, נתפס החכם גליליאוס (שהיש״ר בספר „אלים״ מכנהו בשם רבו ומורו) על הסבירו פנים לשיטת קופרניקוס, והועלה לגרדום לידון לפני בית־דין הקדוש אשר ברומה בשנת 1633, וכל עמל אוהביו ומעריציו, שהיו מהורי העם וסגניו, לא הועיל להצילו מרעתו, לולא נכנע והתודה לפני משופטיו על משוגתו וקבל על נפשו באלה ובשבועה לבלתי ישוב עוד לכסלה. (נקל להבין, כי היה הזקן האמלל נשבע בשפתיו ומבטל בלבו, ומהרהר במחשבתו: E pur se muove — „ובכל זאת נוע תנוע״. אולם זה שיאמרו עליו כי קרא את הפתגם הזה לפני השופטים בקול, וכי בעט בקרקע לאחר שבועתו, אינו יוצא מכלל אגדה).

אשר תשוב ותופיע לעינינו באור לבן כבתחילה. וכן אם נעשה לנו לוח עגול ונחלקנו לשבעה חלקים בלתי שוים (כי אם לפי ערך מדת כל צבע וצבע במראה הקשת), על ידי משיכת שבעה חצאי אלכסונים ממרכז העיגול עד היקפו, ונצבע כל אחד ואחד מהחלקים באחד הצבעים מצבעי הקשת, ונסוב את העיגול הזה על מרכזו במהירות גדולה, אז יהפך העיגול לעינינו כלו לבן, מפני שכל הצבעים נבללו ונתלכדו יחד, ומולידים בנפשנו הרגשת מראה הלבן. על פי הדברים האלה נוכל לבאר לנו את כל מראות הגופים למיניהם: הגוף יראה לעינינו במראה לבן, אם אינו בולע אל תוכו כלל מקרני האור הנופלים עליו, אבל הוא מחזירם לאחור, עד שהם מזעזעים כלם את גלי האיתיר, ומגיעים יחד אל העין ומולידים בה הרגשת האור הלבן. הגוף אשר יראה לעינינו שחור, בולע אל תוכו כל קרני האור ואינו מחזיר מהם כלל לעינינו. הגופים אשר יראו לעינינו צבועים בצבעים אחרים, כאדום, ירוק, צהוב, תכלת וכיוצא בהם, בולעים אל קרבם מקצת מקרני האור, והנשארים בהם, שהם מחזירים לאחור, משתתפים יחד להוליד בנו את הצבע שהגוף נראה בו לעינינו. האויר למשל הסובב אותנו בולע אל תוכו את קרני האור, שמדרגת שבירתם קטנה, כצבע האדום, הצהוב, הכרכום, ואינו מעביר ושולח אל עינינו כי אם את הגוונים אשר בסוף מראה הבזק, שמדרגת שבירתם גדולה יותר, ומתוך כך הוא נראה לנו כעין התכלת 1), והוא הדין לכל הגופים השונים למיניהם.

הדרך הזאת — לבאר את מראות הקשת וצבעי הזכוכית המלוטשת על ידי התפרדות האור הלבן לחלקיו בגשם השקוף, ואת צבעי הגופים על ידי כשרונם לבלוע מקצת קרני האור ולהחזיר מקצתם לאחור — ידועה היא לחכמי הטבע מימות החוקר האנגלי ניוטון (Nevton), שהורה אותה בספרו הנדפס בשנת 1672, ועוד לפניו נתקרב אליה הפילוסוף הצרפתי דיקרט (Descartes)

---

1) ראוי להעיר, כי הרב, אם אמנם כאשר ראינו, זרה היתה לו תורת הצבעים, היטיב בכל זאת לראות, כי גוון התכלת, שבני אדם רגילים ליחסו לרקיע אינו אלא מראה האויר. והוא אומר: „גוון התכלת הנראה לעינינו הוא מראה האויר, ולא מראה השמים" (לקוטי תורה, נצבים). אך כמובן בא הרב להחלטה זו לא מתוך חקירותיו על טבע האור, כי אם על ידי הנחתו ש„שמים הוא בחינת מקיף עליון כמו שמים לרום שאינו נראה על הארץ" (עיין שם).

צבע"[1]. מדברי הרב נראה, שחשב את האור הלבן, לגוון טבעי ולעצם האור, ואת כל הצבעים האחרים לדברים בלתי טבעיים, ולכן היה אצלו האור הלבן אור פשוט, והגוונים האחרים—לאור מורכב שנעשה בידי אדם.

המושג הזה שעשה לו הרב על דבר מראות הצבעים, מראה בבירור כי זרים היו לו למודי חכמת הטבע בענין האור, גם לפי מצבם בזמנו. כל איש אשר ידיעת חכמת הטבע וקורותיה לא נעלמו ממנו ידע, כי בימים ההם כבר היה דבר מקובל ומוסכם אצל החוקרים, שהאור הלבן אינו אור פשוט, כי אם פתוך ומורכב. קרני האור היוצאים מן השמש, או מגוף אחר המאיר באור לבן, רבים ושונים הם מאד במינם, בשיעור שבירתם, במדת הגלים ובמספר הזעזועים שהם עושים ברגע אחד, אבל כל זמן שהם עוברים דרך אמצעי (מעדיום) אחד, או אפילו דרך אמצעים שונים, שהם מוגבלים איש מאחיו על ידי שטחים מקבילים, הם מגיעים לעינינו זה בצד זה ומולידים בנו את מראה האור הלבן. לא כן הדבר בזמן שהם פוגשים באמצעי שקוף, שהשטחים המגבילים אותו הם נטויים זה לזה, כמו בזכוכית מלוטשת בתבנית משולש, או דרך טפות המטר שהן כדוריות בקירוב. אז קרני האור השונים אשר הלכו עד כה צמדים יחד, נשברים בעברם באמצעי הזה, נפרדים זה מזה ונבזקים, עד שהם נעשים כרצועה בעלת צבעים שונים, מפני שכל אחד מקרני האור נופל עתה בנקודה מיוחדת, וכל אחד מהם מוליד בנפשנו הרגשת צבע אחר, וכמו שאנו רואים זאת במראה הבזק (ספעקטרום) או במראה הקשת. צבעי הקשת והזכוכית המלוטשת יורונו, כי הגוונים השונים לא יולדו לנו על ידי מין אחד ממיני הצובעים (פאַרבעשטאפפע) כאשר יחשוב הרב, שהרי הזכוכית והמים נשארו זכים כשהיו, ובכל זאת נשתנו לגוונים הרבה, מפני שהאור הלבן נפרד בהם לחלקיו, שהוא מורכב מהם, ובאמת כאשר מצאה ידינו להפריד האור הלבן לחלקיו, כן נוכל לחזור ולהרכיב את הצבעים האלה ולהשיבם לאורם הלבן כבתחלה, אם נשוב ונקבץ את הגוונים השונים האלה (אשר בכלל נוכל להעמידם על שבעה) על ידי זכוכית גבנונית אל נקודה אחת,

---

1) מושג כזה על דבר מראות הצבעים היה גם להמגיד ממיזריטש. הוא כותב: „ידוע שכל דבר בשורשו הוא לבן ותחלת תולדתו היה לבן" ואור תורה, שיר השירים, ד"ה: כחוט השני שפתותיך).

והשניה $31/_2{}^0$) מסכימה בדקדוק עם החשבון הנוסד על יסוד שבירת האור. ההתרה הנכונה הזאת להתהוות הקשת נתנה לנו היכולת לברא לנו מושג נכון על דבר צבעי הגופים בכלל, דברים שלא היה בכח החכמים הקדמונים להסביר לעצמם בשום אופן. אריסטו, ראש חכמי יונו[1] מבאר את צבעי הקשת על פי ההנחה שהאור הלבן נעכר בעברו דרך אמצעי שאינו זך ושקוף לגמרי. הדבר המאיר – יאמר – הנראה מתוך דבר כהה, יופיע לעינינו אדום; ככה יראה לנו עין האילן הירוק מתוך העשן, ועין השמש מתוך הערפל אדומים במראיהם. בדרך זה, כל אשר יחלש האור, או כח הראות, כן יתקרב צבע הדבר למראה שחור, בהתהפכו בראשונה לאדום אחרי כן לירוק (ככרתי) ובסוף למראה ארגמן כהה. אמנם האור חזק יותר בשפת הקשת החיצונה, מפני שהיא מרובה שם יותר בשיעור מסוים, באופן זה כאשר נעבור משפת הקשת החיצונה אל שפתה הפנימית, יצאו לנו בהדרגה מראה האדום, הירוק עד צבע הארגמן. בשיטה הזאת יחזיק עוד החכם De Dominis בתחילת המאה השבע עשרה, לפי דעתו האור כשהוא לעצמו הוא לבן, אך כאשר יתערב עם דבר שחור כל שהוא, יחפך לגוונים שונים; בראשונה לאדום, אחרי כן לירוק ובאחרונה למראה תכלת. בדרך הזה הוא אומר לבאר את מראה הקשת, באמרו, שקרני האור המגיעים אלינו מטפות המטר יש מהם העוברים חלקי טפה העבים יותר מאותם שיעברו חבריהם, ובאופן כזה יעלו לפנינו איש אחר אחיו כל צבעי הקשת. אבל נפלא הדבר, כי גם אחרי אשר נתפרסמה כבר דעת ניוטון הנכונה, נסה עוד המשורר האשכנזי Goethe להרוס את כל שיטתו, ולבנות על הרבותיה שיטה חדשה, שבעיקרה אינה אלא שיטת הקדמונים שחזר ויסדה. במאמרו „תורת הצבעים" (דיא פארבענלעהרע), יחליט המשורר, שהצבעים השונים נולדים בזמן שאנו מביטים על עצם מאיר דרך אמצעי עכור. עצם האור אין לו כל צבע, ורק בשעה שאנו מביטים עליו דרך אמצעי עכור, אז יופיע לעינינו במראה צהוב. אם עכירותו של האמצעי מתרבה, או כשהאמצעי נעשה עב יותר, אז יקבל האור בהדרגה

---

1) וזה לשון הרמב"ן בפירושו לתורה (בראשית ט', י"ב): „ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים, שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדה".

אשר מצא חוקי שבירת האור, ועמד על הדמיון שבין צבעי הקשת והזכוכית המלוטשת, ואשר היה הראשון שנתן פתרון נאמן להולדת הקשת בענן. דעת החכם ניוטון, אשר נתאשרה ונתקימה מכל החכמים הבאים אחריו, ויצאה מידי כל ספק על ידי נסיונות שונים וחזיונות אחרים של האור, היא ברורה ופשוטה כל כך עד שאפשר להשתומם שלא עמדו עליה החכמים שהיו לפניו. אולם מלבד שכן הדבר בכל התגלות חדשה, וכספור הידוע מביצתו של קולומבוס, הנה באמת אי אפשר היה לעמוד על סבת מראה הקשת, כל זמן שלא נודעו חוקי שבירת האור (שנתגלו ע״י החכם סנעליוס, Snellius, בשנת 1621, וע״י החכם דיקרט בזמן ההוא), וכל זמן שלא יכלו לקצוב בדיוק את שיעור השבירה של כל אחד מצבעי הקשת. ובאמת היה מראה הקשת חידה נפלאה בעיני כל החכמים עד זמנם של דיקרט וניוטון. עוד בימים מקדם ראו החכמים שיש לקשת יחס וקשר עם מעמד השמש, והוציאו מזה משפט, שהקשת נולדת ברסיסי המטר אשר באויר, המחזירים לעינינו את נוגה השמש. אבל מדוע יראה לעינינו החזיון הזה רק בדמות חצי טבעת בזמן שרסיסי המטר ממלאים את כל האויר? השאלה הזאת נשארה תמיד בלי פתרון, עד שבאו חכמי הדורות האחרונים והוכיחו שאעפ״י שכל הטפות המרחפות באויר מפרידות את אור השמש לצבעיו, מכל מקום אין כחן שוה בשיעור האור שהן שולחות אל עינינו, כי רק הטפות העושות עם עין המביט זוית מן $40\frac{1}{2}^{0}$ עד $42\frac{1}{2}^{0}$ לערך, יש בהן די כח להוליד בנו הרגשת האור, מפני שהניצוצות היוצאים מהן מקבילים איש אל אחיו ומקובצים יחד כמו שבאו אל תוכן, מה שאין כן בטפות אחרות, שקרני אור השמש שבאו אל תוכן מקבילים, כשחוזרים לצאת מהם הם הולכים ומתפזרים, ולכן חלשים הם בכח אורם, ובטלים לגמרי לעומת כח האור היוצא מן הטפות שזויות נטייתן היא מן $40\frac{1}{2}^{0}$ עד $42\frac{1}{2}^{0}$. בדרך הזה נתבאר לנו גם אופן התהוות הקשת הכפולה, העושה עם עין הרואה זוית מן 50^{0} עד $53\frac{1}{2}^{0}$ וההפוכה בסדר צבעיה, שגם היא אינה נבראת כי אם ע״י התפרדות אור השמש ברסיסי המטר, אלא שבקשת הפשוטה האור מושב לאחוריו מן השטח הפנימי שבטפה פעם אחת, ובקשת הכפולה הוא מושב ממנו פעמים, ולכן חלושה היא בכח אורה מן הפשוטה. גם מדת רוחב שתי הקשתות (הראשונה 2^{0}

נתפשים בחוש, ותולדות זעזועי הזהריר או האיתיר שאינו יוצא גם הוא מכלל השערה[1].

ז) בסידור (שער הל״ג בעומר) יאמר הרב: „דהנה נלאו כל חכמי הטבע להבין ולהשכיל סבת החמימות בקיץ והקרירות בחורף, משום דעל פי חכמי התכונה אין מרחק השמש לצד מן הצדדים או לגובה, לא מעלה ולא מוריד כלל, כי לפי ערך קטנות כדור הארץ לגבי כדור השמים, שהוא כערך גרגיר חרדל בתוך היקף והיכל גדול, מה יועיל חום השמש בנטיתה לצד מן הצדדים בעיגול כדור השמים לענין חימום, לחמם אויר הארץ בקיץ, או למעט החום בחורף, כשהולכת בשפולי כדור השמים?״. מפני הקושי הזה: „שהארץ הוא כגרגיר חרדל״, יחשוב הרב לדבר נמנע, שהשנויים באויר הארץ יהיו תלויים בפעולות גופים גשמיים, והוא מייחס אותם לפעולות כחות רוחניים השולטים בעולמות העליונים, ופועלים פעולתם בעולם השפל, כחות שאינם נופלים תחת חוקות הטבע, ויש בהם מקום לכח הדמיון ליחס להם סגולות כרצוננו. והרב מחליט ואומר: „אלא שהענין מורה חדוש חהשפעה מאין ליש למעלה מדרכי הטבע וכו׳״, „שהשמים ישפיעו גם הקור והחום בקיץ ובחורף וכו׳, ועל כן יתחלקו המקומות בארץ בשינוי אופני הקור והחום לפי אופן מקום מעמדם נגד שרשם בשמים המשפיעים לנוכח ראשם״, וקושיתו מתישבת לו עתה מאליה: „שאף על פי שהארץ כגרגיר חרדל״, הנה אין הכח הרוחני צריך להשתוות כלל ב„בחינת המקום״, עם אותו שהוא משפיע עליו. ואין הכרח „שהחלק המושפע ממנו בארץ יהיה לפי ערך מקום לגבי שטח מקום שבכדור השמים״ „אך שיהא המקבל מכוון כנגדו״ „וממילא נמשך הקרירות (והחום) לנוכח ראשי אנשי אותה המדינה, שמכוונים נגד לנוכח אותו השטח הגדול אשר בשמים״[2], כי בהשפעה רוחנית שטח המקום לא מעלה ולא מוריד, אחרי שאין

---

1) השם איתיר נתקבל זה כבר בספרותנו, בעברו מלשון יונית דרך שפת ערב אל לשון הקודש. אבל אלו חפצנו לחדש בעבורו מלה עברית, כי עתה אמרתי לכנותו בשם זהריר השוה במשמעותו לשם איתיר שהוראתו ביונית מאיר.

2) ובזה דברי הרב קרובים להיות דומים לאמונת האסטרולוגיה, המיחסת לכל אחד מכוכבי השמים פעולות ידועות בארץ, וקיצבת לכל אחד מהם מקום מיוחד. אף שאין ביניהם כל ערך בבחינת שטח מקום.

מראה אדום צהוב, עד שבאחרונה הוא עובר למראה אבן האודם (רובין). מצד אחר אם נביט על עצם חשוך דרך אמצעי עכור, המואר על ידי האור הנופל עליו, אז יראה לנו במראה תכלת, והוא נעשה מזהיר יותר ויותר, ככל אשר תתרבה עכירות האמצעי; ולהפך נעשה חשוך ועב יותר ויותר, ככל אשר יהיה האמצעי שקוף יותר. בדברים כוללים וסבוכים כאלה, בדברים שיש בהם יותר מן הדמיון החזק של המשורר, ממה שיש בהם מן העיון המדוקדק של חכם וחוקר, יסד גֶטֶה את שיטתו המסוכססכת על דבר שבירת קרני האור ומראות הצבעים, הפוטרת עצמה מכל חשבון, ומשתמטת מתחת יד כל נסיון ובקורת. חכמי הטבע עוברים על כל השיטה הזאת בשתיקה, ולא יביאוה כלל בספריהם, ואך כותבי קורות המדעים לבד יזכירוה בדרך הלוכם, כעין השערה נפלאה ומוזרה. דברי הפילוסופים שהבאנו, וביותר דברי גֶטֶה שכבר היה לפניו השיטה הנכונה של ניוטון, ובכל זאת רצה לעשות לו דרך חדשה, המסכמת בסקירה הראשונה יותר עם מראה העין והעיון הגם, מספיקים לנו ללמד זכות על הרב, שלא ראה את דברי ניוטון, והוצרך לברוא לעצמו את מושגיו בדבר הצבעים, ולא יפלא עוד בעינינו אם אינם מסכימים עם תוצאות חקירות חכמי הטבע ונסיונותיהם. אלו ירד הרב לחקירות האלה, כמה היה יכול להסתייע בהן לענין שיטתו במהות העולם והמציאות, ולברר על ידי זה את הרעיון העמוק החביב עליו כל כך והעובר דרך מחקריו באלהות, שעצם הדבר לעצמו (דאס דינג אן זיך) איננו כלל כפי מה שהיא מתגלה אלינו, שהרי כל מה שאנו רואים, אינו אלא תולדות זעזועי האיתיר הדק מן הדק, והמתנועע בתנועה גולשת (וועללענארטיגע בעוועגונג) לרגלי סבה המעוררת אותו, אבל אין לו כל צבע מיוחד לעצמו. ואם נצעד עוד צעד אחד – כאשר בלי ספק היה הרב עושה כן – לא יקשה עוד בעינינו להאמין, שהדבר המתגלה לנו בתמונת גוף ממשי וחומר גשמי, באמת איננו במציאות כלל, ואינו אלא טעות החוש, וכי רק עצם אחד רוחני הוא ממלא כל עלמין, המתגלה לנו תמיד בתמונות שונות, לפי כשרון כח השגתנו, וכדרך שיאמינו הפילוסופים בעלי שיטת הרוחניות. שהרי סוף כל סוף גם בעלי שיטת הגשמיות זקוקים לומר, שכל החזיונות המתגלים לנו אינם אלא תולדות תנועת „העצמים הפרדיים" או „הפרודות" (אטאמען), שאינם

למקבל, תלוי בתנאי ראשו, בשיעור הזוית שניצוצי השמש עושים עם שטח האופק, שכל מה שהם מרבים לנפול בשפוע, פעולתם חלושה יותר. וכמו שאנו רואים זאת בשינוי חום האויר במשך היום, שמרחק השמש ונטיתה אינם משתנים, כי בבקר בשעה שניצוצי השמש עושים עם האופק זוית קטנה, גם מדת החום קטנה, והולכת ומתגברת עד חצות היום, שהזוית הזאת היא בתכלית גדלה, ומשם והלאה החום פוחת והולך יחד עם מדת הזוית, וכן חוק ידוע הוא בחכמת הטבע, מאושר ומקוים על ידי הנסיון והעיון גם יחד, ששיעור החום או האור, אשר יקבל הגוף מן המקור המשפיע אותם עליו, בין שהוא רחוק בין שהוא קרוב, הוא כערך בקע הזוית שנצוציו עושים עם שטח הגוף המוחם או המואר. אם יפלו עליו נ צ ב י ם, אז יקבל הגוף את כל השיעור המושפע עליו, ואם דרך משל יעשו עם שטחו זוית בת 30° אז לא יקבל כי אם מחציתו. אם נקח גוף מעוקב, ונעמידהו נגד השמש, באופן שנצוציו יפלו נצבים על אחת הדפנות, אז תקבל הדופן ההיא את כל החום והאור, בזמן שיתר הדפנות לא יקבלו מהם כלום, אבל אם נעמידהו באחת מפינותיו נכח השמש, באופן שנצוציו יפלו מקבילים אל אלכסון המעוקב, אז יקבלו שלש דפנות את החום ואת האור בשוה, אבל שיעור החום שתקבל כל דופן לא יהיה כי אם נ״ו אחוזים למאה (כי בקע זוית הנטיה יהיה אז $\sqrt{\frac{1}{3}}$ ממה שקבל הגוף באופן הראשון. מן הדברים האלה אנו למדים, כי סבת החום והקור תלויה רק בנטיית השמש לצפון או לדרום, לא מפני התקרבותה אלינו או התרחקה ממנו ברחבי ש מ י ם, כי אם מפני ששיעור ה ז ו י ת שניצוצי השמש עושים עם האופק מתרבה או מתמעט. ברוחב $53\,{}^1/_2{}^0$ לדוגמא נמצא שנצוצי השמש עושים עם האופק בתקופת טבת אך 30° ובתקופת תמוז 77°, ונמצא ששיעור החום אשר יקבל המקום הזה במקרה הראשון אינו כי אם בערך מחצית ממה שיקבל במקרה השני, ואם נוסיף להתבונן ששיעור הזמן שהשמש נמצאת על האופק בתקופת טבת, הוא רק מחצית הזמן שהיא משמשת ביום תקופת תמוז, נמצא ששיעור החום שיקבל המקום בטבת אינו אלא כרביע ממה שיקבל בתמוז (מובן מאליו שכל המספרים אינם כי אם בקירוב).

אמנם לא הקיץ והחורף בלבד — אשר אותם הרים הרב על נס, ואשר כל עין רואה כי שומרים הם את מועדיהם,

כח הרוחני מגדר וסוג שטח מקום, כדמיון המחשבה שתוספת (צ״ל: שתופסת) שטח גדול בסקירה אחת״. לא יפלא כלל בעינינו דרך הרב, אשר ישתדל תמיד לבטל את מציאות החומר בפני הכח הרוחני, אם גם הפעם בחר לו סבות רוחניות במקום פעולות גשמיות, אבל יש לתמוה עליו, איך שם תהלה בכל החוקרים, ופסק ואמר כי „נלאו כל חכמי הטבע״ להבין הסבה, בעת אשר אין בדבר כל קושי כלל, ובעת שקושיתו מזה שהארץ היא כ„גרגיר חרדל״ אין לה כל יסוד ושורש 1)? את המאמר הזה לקח הרב מספרי חכמת התכונה 2) ודמה להקיש ממנו על התחלקות החום על פני כדור הארץ, ודן דינו על פיו, כי מפני קטן כדור הארץ צריך החום להתפשט על פני כלו בשוה ובבת אחת, מבלי הבדל במדת מדתם מקור החום מן הארץ או בנטייתו לצפון או לדרום, אחרי שבין כך ובין כך הוא רחוק ממנו הרבה, אבל הרב היה יכול להקשות קושיא גדולה הרבה יותר, שהרי באמת השמש בתקופת תמוז רחוקה מן הארץ יותר ממה שהיא רחוקה בתקופת טבת, ומדת מרחקה בשני הזמנים האלה הוא בערך 31 אל 29, ואם כן ראוי היה שיהיה החום בתקופת טבת גדול מתקופת תמוז (ומפני שהחום מתמעט בערך הפוך למרובע המרחק, ראוי היה שתהיה מדת החום בטבת גדולה ממה שהיא בתמוז כערך 8 אל 7). אבל באמת אין הנידון דומה לראיה, קוטן הארץ וריחוקה מן השמש גורמים רק זאת, שהאיש העומד על פני הארץ והעין הנתונה כביכול במרכזה, רואים את השמש כמעט במקום אחד ברקיע (כי זוית חלוף המראה אינה עולה כי אם 8״, 95), אבל שנויי הקור והחום בארץ, מקורם עוד בסבות אחרות. שיעור השפעת החום תלוי במריחק השמש מן הארץ (ולכן חום הקיץ בחצי הכדור הדרומי, שזמנו נופל בזמן שהשמש בתכלית קרבתה אל הארץ, גדול מחום הקיץ בחצי הכדור הצפוני, שזמנו נופל בתכלית רחוקה מן הארץ), אבל שיעור קבלת החום, מלבד הכשרון המיוחד אשר

---

1) מדה זו להראות את טעותם של חכמי הטבע והחוקרים נמצאת גם אצל גדולי החסידים כהבעש״ט ור״נ מברסלוב, ביחוד נהג זה האחרון קלות־ראש בהחוקרים (עיין בפנים הספר ח״א עמ׳ 19 הערה 1).

2) כספר תכונת השמים (שהיה ביד הרב, כאמור למעלה), שיחד לדבר הזה סימן מיוחד להוכיח, כי „הארץ היא כנקודה בתוך הגלגל״ (עיין שם סי׳ ט״ז).

להתחקות עליהם ולדקדק עמהם כל עיקר לא הועילה מאומה להתפתחות המדעים ולהכרת האמת בנפלאות הבריאה. אך מאז החלו חכמי לב וכבירי רוח להסיר מעל דרכם את השטן הזה, ולהושיב במקום הדמיון המתעתע את הנסיון המדויק, את חכמת השיעור ואת ההגיון הישר, מן העת ההיא כביר מצאה ידם להבין ולהשכיל יותר ויותר במעשה אלהים כי נורא וכי נשגב הוא.

ח) בסדר תפלה שלו (בפירוש לפסוק „זכר רב טובך") מבאר הרב את ההבדל שבין רבוא פעמים אחד ובין רבוא אחת, שבאופן הראשון אנו סופרים את כל האחדים בפועל ומונים אותם אחד אחד, ובשני אנו מספרים ומודיעים לאחרים את המספר המנוי, שעלה כבר בידינו, אבל אין אנו סופרים אותו עתה; באופן הראשון יש בידינו ר ב ו י ה א ח ד י ם, ובשני אנו מתבוננים על הרבוי הזה כאלו הוא א ח ד; באופן הראשון יש לנו עסק עם מדת ה א ח ד ו ת ה א מ ת י ת, ובשני בראנו לנו מ ו ש ג ח ד ש ש ק ר א נ ו א ת ש מ ו ב ש ם ר ב ו א. או לפי סגנון לשונו של הרב: באופן הראשון המספר הוא „בחינת מספר עצמי ואמיתי", ובשני הוא „רק כ מ ו ק ר י א ת ש ם ב ל ב ד ל ז כ ר ו ן ד ב ר", „כמו שיעשה אדם סימן לזכרון על איזה ענין, ש א י ן ב א ו ת ו ס י מ ן הלבשה והוראה מ א ו ת ו ע נ י ן כ ל ל, וכמו קריאת שם לאדם, שהוא רק להכיר ולזכור על ידו זאת גופו ומהותו", „שאין מהות האדם בשם זה, רק השם הוא לסימן ולזכרון בלבד". במספר רבוא ובמספרים אחרים כיוצא בו, רואה הרב רק את „הקטנת גדלות המספר, שהמספר הגדול הכולל בתוכו עשרת אלפים אחדים, מנויים אחד אחד, נתפס עתה בשכלנו בדבור אחד כאחדות אחת. ועל הדרך הזה נוכל ללכת הלאה להתבונן על מספר רבוא רבבות ולקרא לו שם חדש, כאלו הוא אחדות אחת וכו' וכו'". זו היא תמצית דברי הרב הארוכים וכוונתו שם, אף שאין זה לשונו[1]. ואף על פי שלכאורה אין אנו מוצאים פה כל חדוש בחכמת החשבון, ואנו רואים פה יותר אך את נטיית הרב להתבוננות ההגיונית וגדירת המושגים הכלולים בשמות, בכל זאת מצאתי לנכון להביא פה את דבריו, מפני שאנו מוצאים בהם את המושג של „אין־

[1] הרב בחר לו לדוגמא המספר „י' רבבות", אבל לפי שאין למספר עשר רבוא שם מיוחד בלשון, חשבתי לנכון להשתמש במקומו במלת „רבוא", הכל הוא ענין אחד.

פחות או יותר, ובפרט כל אשר נקרב אל אזור החם — תלויים בשמש, במהלכה ונטייתה על שטח האופק, אבל גם מראות הטבע האחרות וחליפותיהן על הארץ, אשר למראה עין אין להם כל סדר ומשטר, כירידת הגשם ונפילת הברד, עליית החום וירידתו פתאם, התרבות כובד האויר והתמעטותו בלי סבה נראית, נשיבת הרוחות המשתנה תמיד, היובש והלחות היוצאים חליפות, וכל המון החזיונות אשר באויר, כלם אין להם מקור אחר זולתי בשמש, המשפיעה את כחה על הארץ, ועל יתר כוכבי הלכת מבני לויתה, ואין לכל כח אחר בשמים חלק בהם. אך מפני שפעולות השמש על הארץ שונות מאד, לפי מצב המקום בין עגול המשוה והציר, לפי גבהו מעל לשטח הים, לפי ערך הרריו ועמקיו ותבניתם, לפי קרבתו אל הים, לפי נהרותיו ויערותיו, לפי תכונת המקום וקרקע האדמה, ולפי כשרונם לקבל את השפעת השמש,— בגלל כל הדברים האלה ורבים אחרים כיוצא בהם, סבות כל החזיונות האלה ותנאיהם נעשים סבוכים ומסובבים ביותר, עד אשר אין לאל ידינו עוד להגיד מראש את עת בואם בכל נקודה ונקודה מכדור הארץ. אולם חוקרי הטבע עם קשה־עורף המה, לבם לא יפול עליהם ולא ישובו מפני כל מעצור, ברוח נכון ובטוח לא יחדלו לצעוד קדימה ולכבוש לעצמם נתיבות חדשות למען הגיע אל מטרתם. יודעים המה, כי לפנים היה כן גם גורל חכמת התכונה, כי האדם בימי קדם לא יכול למצא ידיו ורגליו בחזיונות השמים, ולעשות לנפשו אפילו ציור כל שהוא מבנין העולם ומסדור המאורות והכבבים ומהלכם, והיה זקוק לתלות הכל בכחות שהם למעלה מן הטבע, ולפתור לו את כל החזיונות על פי דמיוגות האסטרולוגיה; ועתה אחרי יגיעת אלפי דור, הנה יש לאל ידינו להגיד מראש כל חזיון וכל מראה ברקיע שמים ולקצוב זמנם כחוט השערה. כדבר הזה יקרה לאחרונה את ידיעות המטרולוגיה. עמל החוקרים לא יעלה בתהו, סוף סוף הצעיף אשר תתעלף בו הידיעה הזאת יוסר, ועוד יבא יום ועלתה גם היא על המדרגה הגבוהה, אשר עליה עמדה זה כבר אחותה חכמת התכונה. וכשם שיש בידינו כהיום לחשוב בדיוק את הרגע אשר בו תקרה קדרות לשמש או לירח במקום פלוני ופלוני, כן נוכל בימים הבאים להגיד מראש את רגע ביאת המטר ונפילת הברד וכיוצא בהם בכל מקום ומקום בארץ. הכנסת כחות נעלמים בחקירת הטבע, כחות שאין ביד האדם

אשר לא תכחיש אותם, כי בתוך המספרים שקראתי בשם בספרי הנמצא ביד צעאוקסיפיזס (Zeuxippos), יש כאלה אשר לא לבד שיגדלו ממספר ערמת חול שגדלה שוה לכדור הארץ... אבל [יגדלו] מזו שתעבור בגדלה גודל עולם ומלואו". לתכלית זו יברא לו המהנדס היוני לאחדות את המספר רבוא רבבות אשר נכנהו בשם „שמינית" (octade, מפני שהיא המדרגה השמינית מן המספר 10) וכמו שבחשבון הנהוג, אנו מעלים את המספר עשרה למדרגות שונות, שמאה היא המדרגה השניה ממנו, ואלף הוא המדרגה השלישית וכו', ככה יעשה ארכימדס עם המספר שבחר לו, עד שהשמינית שעלתה למדרגת רבוא רבבות, או שהוכפלה על ידי עצמה רבוא רבבות פעמים (בדרך המספר שלנו נכתב על ידי 1 עם 800 מיליונים אפסים) תקרא אצלו בשם תקופה (פעריאדע), באופן שהתקופה השניה אצלו צריכה לְהִכָּתֵב לפי דרכו על ידי 1 עם 80000 ביליונים אפסים, אם נחשוב את הביליון למיליון פעמים מיליון כסדר ספירת האשכנזים (עיין Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker von D-r Moritz Cantor, 149 צד). כל המספרים המפליאים האלה, אשר גם הגדול בבעלי הדמיון לא יוכל לעשות לעצמו גם מושג קל מהם אין בהם כל תועלת מ ע ש י ת, אבל בכל זאת הם מרחיבים דעתו והשגתו של אדם, והם מולידים בלבנו את הרעיון שיש בכחו לישא וליתן גם בשיעורים בעלי בלי גבול וקץ, ולחשוב את מה שאיננו כאלו ישנו, להתבונן על המושגים האלה על צרופיהם וצרופי צרופיהם, ולהתחקות על תולדותיהם ותולדות תולדותיהם כאלו הם נמצאים באמת. הרעיון הזה נתאשר עוד יותר בדורות האחרונים, כשנגלו לנו המספרים המדומים (אימאגינערא-צאהלען) השונים למיניהם, שאינם נמצאים ואינם יכולים להִמָּצֵא במציאות, ובכל זאת באשר נבצע עליהם מעשה החשבון יובילו אותנו לתוצאות נאמנות. כל הדברים האלה הביאו את הפילוסופים שבין חכמי ההנדסה לתת לנפשם מושג אחר על ענין השיעור ההנדסי (מאטהעמאטישע גראֶססע), עד שנפלו כל הגדרים שנתנו לפנים למושג הזה. וכפי שהוכיחו הקירות גראססמאנן, האַנקעל, דעדיקינד, העלמהאלץ

קילומיטר לסיקונדה) לעבור את הכדור הזה משפתו אל שפתו יעלה יותר משיעור 294×10^{24} או 294 קוואדריליון (לפי מובן השם הזה אצל האשכנזים) שנות החמה בנות שס"ה יום ורביע. ומפני שכתיבת כל אחד מן הציונים האלה דורשת רבוא רבבות פרודות של דיו, הנה נצטרך לכתיבת המספר A רבוא רבבות כדורים כאלה מן השחור הזה.

סוף" במספרים, אשר נולד בזמן אחד במוחם של ניוטון ולייבניץ (Leibnitz), (והם המספרים הידועים היום בשם „גדולים בלי תכלית" ו„קטנים בלי תכלית") שכבר הרגישו בו גם חכמי יון הקדמונים, אבל לא דקדקו לגדור את מושגם היטב כאשר עשו האחרונים, ואני רואה בדברי הרב דמיון גדול עם דברי האדם הגדול בענקים ארכימדים (Archimedes), אשר כבר עשה לו מושג נכון בשעורים הקטנים לבלי תכלית, ומצא על פיהם את מדת השטח המוגבל על ידי קו העקום הידוע בשם „פַּרֶבֶּל". החכם הזה אשר חי במאה השלישית לפני המספר הרגיל, יאמר בספרו „מספר החול" (המובא גם בספר „גבורת ה'" ליש"ר מקנדיאה, מדרגה ל"ד): „רבים חושבים, גֶלון (Gelon) מלכי, כי מספר החול גדול לבלי תכלית„ ויש עוד אחרים, אשר לא יחשבו את המספר הזה לבן בלי גבול, אבל יאמרו, כי לא קרא עוד איש שֵׁם למספר גדול, אשר ירבה ממנו[1]), אבל אנכי אשתדל להוכיח במופתים הנדסיים,

---

1) אחד מן החכמים בדורות האחרונים ברא לו עוד מספר גדול הרבה יותר, ההגוי רק בארבע אותיות, שכל אחת מהן שוה למספר ארבעה, וכל אחת נעשית מדרגה לחברתה הנמוכה ממנה, המספר הזה אשר נציינהו באות A יכתב כזה:

$$4^{4^{4^{4}}}$$

ואם נערוך אותו למספריו של ארכימדס, יהיה גדול יותר מתקופת התשע עשרה, והנה נקל להראית, כי המגביל (לאָגאַריטהמוס) של המספר A הזה יהיה $a \times 4^{256}$, אם a יורה על המגביל של מספר 4, או מה שהוא דבר אחד $a \times 2^{512}$. וכל איש אשר יזכיר לנפשו את מקרה האיש, אשר דמה למלאות את ס"ד משבצות הלוח של שחוק האישקקי גרעיני חטים, שבכל אחת מן המשבצות יהיה כפלים מן הקודמת לה, יכיר מיד כי יש לו פה עסק עם מספר גדול ועצום ממנו הרבה יותר בלי ערך, כי שם המספר 2 עולה למדרגה 64 ופה למדרגה 512, ועל אחת כמה וכמה המספר A, שהמספר הזה הוא מגביל לו. בכל זאת אשתדל להסבירו מעט לקורא המבין. המגביל של A יוכל להכתב עודו בתמונה אחרת $a \times 10^{256a}$ או 8072×10^{150}, אשר כפי שיטת המספר שלנו יהיו בו 154 ציונים. נמצאנו למדים שהמספר A אלו אמרנו לכתבו בדרך הנהוג, היה דורש ממנו המון ציונים, שמספרם עולה למספר 10 מורם למדרגה שציוניה עולה 154.

אנסה עתה לתת להמעיין מושג מעט מן המספר A הזה. החקירות האחרונות של חכמי הטבע הוכיחו, כי בכל ליטר מלא חומר אוירי (שחומו הוא 0° וכח לחיצתו 760m m), ימצאו פרודות בשיעור 71×10^{22} (מספר גדול קרוב לארבעים אלף פעמים ממספר גרעיני החטים שבס"ד משבצות שאמרנו). ואם נצייר לנו בדמיוננו כדור גדול ונורא, של חומר אוירי כזה, שמספר פרידותיו ישוה למספר הציונים, שאנו צריכים לכתיבת המספר A על פי שיטת העשיריות הנהוגה בינינו, הנה יצא לנו שהזמן שיצטרך האור במהירותו העצומה, (העולה עד 300000

ידו ברגעי חייו האחרונים, אשר הובאו בפנים הספר בחלק ראשון (עמ' 164) ולא נתפרשו במקומם.

הרב בעמדו על הגבול המפריד בין העולם העובר — עולם השקר — ובין העולם הקיים — עולם האמת, ובהתעתדו להדבק במקוד החיים, באל עולם, מפנה את כל מחשבותיו לדעת ולמצא את תכלית בריאת האדם ומטרתו בארץ, ומה היא הדרך הישרה שיבור לו בחיים. והרב מתבונן על זב״י העולם הזה, אשר לפי דברי האגדה (ב״ר פ״ח) עוד לפני בריאתו היו חסד ואמת מדיינים בו, חסד אמר יברא, ואמת אמר אל יברא, השליך הקב״ה אמת ארצה, ועולם, בדברי הרב, „בחסד שאינו של אמת נבנה". והרב מוצא, כי אין טוב לאיש הרוח, בלתי אם להתרחק בכל כחו מעניני העולם הזה, המעבירים את האדם על דעתו ומטים אותו בעל כרחו ממטרתו הנעלה והנשגבה. והמטרה הזאת היא רדיפת האמת המופשטת וההתבוננות במושכלות הכלולות אצלו במלת תורה, ושתיהן אחת הן אצל הרב, כי אין „אמת אלא בתורה". הנפש הנעלה והגבוהה בשרשה במדרגת האמת, תורתה רוחנית ועבודתה רוחנית, אבל „הנפש השפלה באמת לאמתו בשרשה, עבודתה היא תורה גשמית בין לה בין לאחרים (בין אותה שהיא מלמדת לעצמה בין אותה שהיא מלמדת לאחרים) וגמילות חסדים גשמית" ואינה נקיה מפניות. האמת היא המתנה היקרה האחת, שהיתה לו להקב״ה בבית גנזיו, ושחלק אותה באהבתו לבחיר היצורים, לאדם הנברא בצלמו. האמת היא המדה האחת הראויה שישתמש בה העולם, לא רק בעיון וההתבוננות מופשטת בלבד, כי גם בדברים שבמעשה: בחיי היחיד והצבור, וכל נטיה כל שהיא מדרך האמת ואפילו הטיה כלפי החסד, אינה רצויה בעיני המקום. חכמי ישראל הקדמונים, שנוכל לכנותם בסגנון התלמוד בשם: „תקיפי קדמאי", שהיו תלוים רק בדעת עצמם, היו מתנהגים לדעת הרב, רק בדרך האמת, ועושים כל מעשיהם רק על פי תורת אמת, ואפילו הדברים שאנו קוראים להם עתה בשם מעשה צדקה וחסד, היו נחתכים רק בתוקף כח האמת ומדת משפט המוחלטת, וגדולי הדור המְעַשִׂים את העם לא היו זקוקים להתרפס ולשאת פנים לעושים, אשר בנוהג שבעולם אין האמת נר לרגלם. „בדורות הראשונים, שרוב העבודה היתה בתורה, היה רוב החסד נכלל באמת, דהיינו גדול המעשה, דכופין וממשכנין

קאנטאר וחבריהם. הנושא שתתעסק בו חכמת השיעורים אין זקוק כלל להלקח מן המציאות, וכי נוכל לברא לנו מושגים ככל העולה על רוחנו, ובלבד שיהיו גדורים בדיוק כראוי, ואם במשך החשבון לא נחטא לגדרים שנתנו להם מראש, יולידו לנו תולדות נאמנות, ופעמים רבות יביאו לנו תועלת גם במעשה.

בקצרה, כח החושב אשר לאדם הוא נושא בפני עצמו, ואינו זקוק כלל אל המציאות אשר מחוצה לו, וכחלק אלוה ממעל יש בו ממדת קונו כביכול, לברא על ידי צרופי אותיות וקשור המושגים ההגיוניים יצירים רוחניים כרצונו בלי קץ ובלי תכלית; יצירי אמת, שפעולתם אמת וחותמם אמת.

הרב לא היה יכול לדעת מכל הצפונות היקרות האלה, אבל רוחו הרגיש שיש במושג המספרים הגדולים ענין נשגב ונעלה, וכפי דרכו נגע בו נגיעה קלה בקצה קולמוסו.

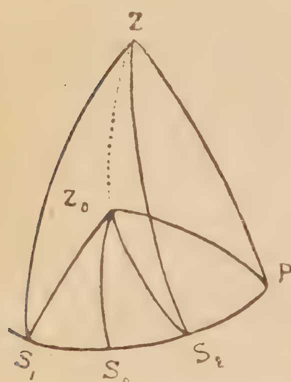
ט) דברי תורה וחכמה קשורים זה בזה וחרוזים זה בזה, וכן גם אנו שהצבנו לנו למטרה להתחקות רק על החכמות הלמודיות או המדוקדקות, שנמצאו בדברי הר״ב, לא יכולנו לשמור את הגבול לדקדק בו כחוט השערה, ולאחרונה בסימן הקודם, נגענו באצבע קלה גם בפילוסופיה של ההנדסה. סוף סוף כל התחומים נוגעים זה בזה ויונקים זה מזה, ואי אפשר להפריד ביניהם. כל הפילוסופים אשר מעולם, מפיתוגרס אפלטין עד דקרט ליבניץ וקנט בעמים, ומרס״ג הראב״ע הרמב״ם עד הרלב״ג קרשקש ושפינוזא בישראל, כלם היו גדולים בחכמות הלמודיות, כל אחד מהם כפי מצבן בזמנו, כי כל החכמות כולן נובעות ממקור אחד: מבקשת האמת המוחלטת ומן ההתבוננות העמוקה החוקרת לכל תכלית. הרב לא היה לא פילוסוף ולא מהנדס מעמיק רק בלמודיות, כי חנוכו ותעודת חייו סללו לו מסלה אחרת בעולמו, אבל שתי המדות שאמרנו, בקשת האמת והנטיה להתבוננות, העושות את בני העליה להוגי דעות וחושבי מחשבות, נמצאו בו במדה גדולה מאד. ובכל אשר ראינוהו והכרנוהו לאיש מעשה, יודע דרכי החיים ועוסק בצרכי הצבור, הנה ביותר היה נוטה מטבעו להשקיע כל רוחו רק בעיון העמוק ובהתבוננות המופשטת, ולולא היה זקוק להטפל גם בחיי מעשה, בלי ספק בחר לו להתבודד רק בארבע אמות של מחשבה, שהיתה חביבה לו מכל, וכדרך שאמרו (ירושלמי פאה פ״א): אפילו כל העולם כולו, ואפילו כל מצותיה של תורה, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. הרעיון הזה בוקע ועולה מדברי הרב, שכתב בעצם

לחזקו ולאמצו ביראת ה׳, כי ישוב אל אלהים וירחמהו, אבל בעיני הרב לא זַכָּה גם היא לגמרי, מפני שאינה מכוונת תמיד אל האמת, ראשית חובתו של אדם. „וגם אין כן דרך האמת, והיא שפלה, אז (בבוא איש נענה לשאול בעצת גדול הדור) לנחמו, לקבל באהבה, או לעזרו לפשפש במעשיו, וישיב אל ה׳ בצר לו וירוח לו רֶוַח״. הדרך היחידה המתאמת עם רוח הרב, שאינו מביע אותה בשפה ברורה, אבל מבצבצת היא ועולה ממקומות רבים מספריו, הדרך שראוי לאדם הנעלה לאחוז בה— אף שהיא קשה ביותר ונמנעת לגמרי, אם אין לאיש אשר דבר לו אליו כל צד משותף בדעות — איננה להוריד את עצמו אל מדרגת האדם הנופל ממנו במעלות הנפש, ולהתקרב לדעתו והשגתו הרחוקות מן האמת, כי אם להפך להרימו ולהגביהו אליו ולהעמידו אתו יחד על אותה המדרגה הנשגבה, ששם ישורו האמת והבינה ממשלה שאינה מוגבלת. ואין עוד מלבדן, למדרגה ששם אין מקום לפגעי הזמן ולמקרי העולם השפל. האמת היא אצל הרב המטרה היחידה אשר על האדם לשאוף אליה כל ימיו מבלי נטות ממנה כחוט השערה, והבינה היא אצלו אֵם ליראת ה׳ ולאהבתו, והאמונה המיוסדת עליהן, היא אמונת היחוד, נותנת לאדם מנוחה שלמה ושמחת הנפש (והוא מכנים את הכונה הזאת במקרא „אם הבנים שמחה״), ועל האמונה הצרופה הזאת הוא מעמיד כל התורה והמצות, ומוצא לדבריו יסוד בדברי חבקוק לפי דרשת התלמוד (מכות כ״ד): וצדיק באמונתו יחיה, „יחיה דייקא״, חיים של תענוג הנפש, חיים שאינם פוסקים לעולם „תחיית המתים ממש״ במקור החיים הנצחיים (עיין תניא פרק ל״ג).

על הצדקה על פי תוקף תורת אמת". כי לדעת הרב עשיית הטוב והחסד אינו דבר של רשות, התלוי רק ברגש לבו ורצונו של כל יחיד ויחיד, אשר חליפות רבות לרוחו, אך חובה ומצוה המיוסדת על תורת אמת, שיסודותיה קיימים ונאמנים לעולם ועד. אבל בצוק העתים האלה „בעקבתא דמשיחא", שנדלדל כח התורה, ותופשיה נפלו מאיגרא רמא לבירא עמיקתא — ממרום עולם האצילות אל תהום עולם המעשה, „שנפלה סוכת דוד עד עפר בבחינת עשייה", וחכמי הדור אינם תלויים עוד בדעת עצמם בלבד, ובעל כרחם הגדולים נזקקים לקטנים, וצריכים לבטל דעתם מפני דעת אלו שהיכולת בידם, אין עוד בהם די כח לתת להאמת את השלטון היחידי הראוי לו בעולם, „העבודה העיקרית שלחם היא בבחינת עקביים, בלי תורת אמת", שהיא יסוד העולם כלו, „גופין ויַרכין דיליה". בתנאים כאלו קשה גם לבעל רוח כביר להחזיק מעמד, ומי שנשמתו איננה גבוהה מעל גבוהה במדרגת האמת לאמתה, אי אפשר לו שלא יִוָתר לפעמים על האמת בדברי עולם הזה „שכולו שקרים וחסדים" (מה נמרצו דברי הרב, שהחסד והשקר הם בעיניו רק שמות נרדפים!) וזקוק הוא פעמים הרבה להסביר פנים להשקפת בני אדם הרחוקים ממנו, בהשקפותיהם „על ידי קירוב הדעת [ובקשת] עצות מרחוק בעניני וצרכי בני ביתו", דברים אשר „רובם ככולם הם דברי שקר", „אבל אי אפשר שיעשו בענין אחר". ולכן גם החסד והצדקה שעושים עתה גדולי הדור, הַמְעַשִׂים אחרים לעבודת הצדקה, אינו חסד של אמת „ורוב החסד ככולו הוא שלא על פי תורת אמת גם בגדול הַמְעַשֶׂה" ונמצא שאין עבודתם שלמה, כי אף על פי שכונתם טובה ורצויה, ותכליתה עשיית חסד של אמת לאמתה, מכל מקום הדרכים שזקוקים להשתמש בהן „והתקרבותם לדעת העושה ורצונו הטוב", אינם מכוונים עם האמת, ואחר אשר „סוף מעשה במחשבה תחלה ונעוץ תחלתו בסופו", נמצאה המחשבה שהיתה טהורה ונעלה בתחלה, נפגמת בסופה על ידי המעשים ההולכים עמה צמדים, וסוף סוף איננה יוצאת, מכלל עברה לשמה. והרב באהבתו הגדולה והיתירה לאמת חותמו של הקב"ה, מוסיף להעביר תחת שבטו גם את המדות המשובחות שמקורן ברגש הלב, ומוצא שגם הן אינן נקיות מדופי. אין לך מדה טובה מזו שטבועה בכל נפש עדינה לנוד לקשה־יום ומוכה אלהים, לדבר על לבו דברים נחומים,

שלש התמונות האלה הובאו כבר במאמרי „בין השמשות״ (האסיף תרמ״ה צד 270); אבל פה פגשנו במרוצת דברינו עוד בשאלה אחרת: למצוא שיעור בין השמשות הקצר וזמנו. השאלה הזאת נפתרת בדרך כזה:

אם בצורה הקודמת נדמה ברעיונינו, שהמשולש S P Z ישנה את מקומו ויסוב על הציר P, עד שצלעו P S תתאחד עם הצלע Z S', והנקודה S שהיא מקום השמש בסוף בין השמשות (שנציינה מעתה על ידי אות S בצירוף אחד הסימניות 2, 1, 0) תתלכד עם נקודת S' (כי מדה אחת לשתי הקשתות האלה, שכל אחת מהן היא תשלום נטיית השמש δ), והצלע P Z, שהיתה בתחלה באופק הצהרים, תרד בתנועתה למטה, ותקבל מצב חדש $P Z_0$, הנה מובן מעצמו, שהקשת המחברת את נקודת הקדקד P עם מרכז השמש בסוף בין



השמשות, זקוקה לקבל אחד משלשת המצבים האלה: או שתעבור דרך נקודת Z_0, ותפגע בנקודת S_0, או שתפול לשמאלה ותפגע בנקודת S_1, או לימינה ותגיע לנקודת S_2, כמו שנראה לפנינו בצורה (2). מדת הזוית $Z P Z_0$ הנולדת על ידי סבוב המשולש S P Z על הציר P, המודדת את זמן בין השמשות, אשר נציינה באות t, הסגורה בין שתי צלעות שמדתן קבועה וקיימת (שוה לתשלום גובה הציר) תלויה רק במדת הצלע $Z Z_0$ שכנגדה, ונקל לראות שהקשת הזאת, ועמה מדת זמן בין השמשות, תהיה בתכלית קטנה, בזמן שהקשת $Z S_0$ תעבור דרך נקודת Z_0. או בזמן שהקשת $Z Z_0$ שוה c [1]. והנה במשולש $Z P Z_0$, שלש צלעותיו ידועות לנו, ולכן נוכל למצא את מדת הנשף או בין השמשות הקצר, שנכנהו t_m, על פי משוה זו:

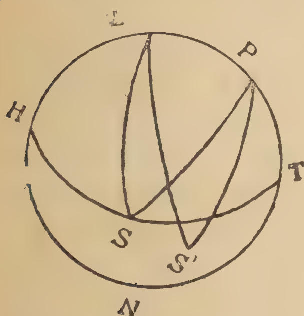
$$\text{III)}\quad \sin {}^1\!/_2\, t_m = \frac{\sin {}^1\!/_2\, c}{\cos \phi}$$

[1]) באופן הראשון $Z Z_0 = Z S_0 - Z_0 S_0 = c$; אבל בשני האופנים האחרים: $Z Z_0 + Z_0 S_1 > Z S_1$, וכן $Z Z_0 + Z_0 S_2 > Z S_2$ או $Z Z_0 + 90 > 90 + c$, ומזה $Z Z_0 > c$, ואם כן בשני האופנים האלה הקשת L גדולה ממה שהיא באופן הראשון.

התימה.

בחפצי לעשות את מאמרי רצוי לרוב הקוראים, השתדלתי לתת לו פנים מסבירות, ונשמרתי מאד מהכניס בו תמונות הנדסיות, שלא להבעית בהן את הקורא הבינוני, אבל כדי שלא יאמר עלי המבקר שאני אומר דברים בלי טעם, משיג ומחליט בלי ראיה, הנני להשלים פה את החסרון, ולהביא בזה את התמונות הנצרכות לחשבונות שיעורי הנשף ובין השמשות, כדי שיוכל הקורא המעמיק יותר לבחון דברי ולדקדק בהם כראוי.

אם בצורה (1) שלפנינו יורה העגול H Z P T N על אופן הצהרים במקום ידוע בכדור הארץ, HST על אופק המקום ההוא, Z על נקודת קדקדו, P על ציר הארץ הצפוני, S מקום מרכז השמש לעת שקיעתה, S' מקומה בסוף זמן בין השמשות, ונסמן את רחב המקום הנתון באות ϕ, נטיית השמש מקו המשוה באות δ, ומרחק השמש מנקודת הקדקד בזמן סוף בין השמשות [1], והוא הקשת Z S', על ידי $90^0 + c$, הנה במשולשים הכדוריים P S Z, P S' Z, שצלעותיהם ידועות לנו, $ZP = 90^0 - \phi$, $PS = PS' = 90^0 - \delta$, $ZS = 90^0$, $ZS' = 90^0 + c$, נמצא את שתי הזויות S P Z, S' P Z המודדות את השעות לעת השקיעה וזמן סוף בין השמשות, שנכנה את הראשונה T ואת השניה T + t, נתונות לנו על ידי שתי המשויות האלה:



$$\text{I)}\ \cos T = -\,\mathrm{tg}\,\phi\ \mathrm{tg}\,\delta$$

$$\text{II)}\ \cos (T+t) = -\frac{\sin\phi\sin\delta + \sin c}{\cos\phi\cos\delta}.$$

על ידי חלוף קוי המשולשים, אחרי שנגרע את שתי כתפות המשוה האחרונה מן המספר 1, נוכל לתת לה תמונה כזאת, המוכשרת יותר לחשבון על פי לוחות המגבילים:

$$\text{II)}\ \sin \tfrac{1}{2} (T+t) = \sqrt{\frac{\sin \frac{1}{2} (90^0 - \varphi + \delta + c) \cos \frac{1}{2} (90^0 - \varphi + \delta - c)}{\cos\varphi\cos\delta}}.$$

---

1) בהאסיף נפלה טעות וצ"ל כמו שכתוב כאן.

$$\text{VII)}\ \cos M = -\frac{\sin c}{\sin L}$$

$$\text{VIII)}\ \mathrm{tg}\ N = -\frac{\cot {}^1/_2\, t}{\sin \phi}$$

על ידי התמונות (VIII) (VII) נדע את מדת הזוית $P Z_0 S_2$ שהוא שוה $M—N$, או את הזוית $P Z_0 S_1$ שמדתה $360^0 - (M+N)$ ועל ידי זה נמצא במשולש $P Z_0 S_2$ או $P Z_0 S_1$ את הצלע $P S_2$ או $P S_1$, שהיא תשלום נטיית השמש δ, ואת הנטיה δ עצמה על פי התמונה הזאת:

$$\text{XI)} \begin{cases} \sin \delta_1 = \cos \phi \ \cos (M+N) \\ \sin \delta_2 = \cos \phi \ \cos (M-N) \end{cases}$$

נראה מזה, שבכלל יש להשאלה הזאת שתי התרות: אחת לנטיה הצפונית δ_2 או לקשת $P S_2$, והשנית לנטיה הדרומית δ_1 והוא הקשת $P S_1$, אבל אפשר שלא תהיה לה התרה כל עיקר, בזמן אשר במשוה (VII) יצא כי $L < C$, שעל ידי זה $\mathrm{Cos}\ M$ נעשה גדול מן האחדות, (והדבר מובן מאליו, כי אז יצא $t < t^m$, להפך מן ההנחה, כי t^m היא מדת הנשף הקצר, שאין עוד קטן ממנו), וכן בשעה שכל אחד מן המחירים δ_1, δ_2 עובר $23^1/_2{}^0$; ואפשר גם כן שאין להשאלה אלא התרה אחת, בזמן שמחיר δ_2 הוא קטן מן $23^1/_2$, אבל δ_1 עובר את השיעור הזה בנטיתו הדרומית.

על פי התמונות האלה נוכל למצוא גם את הזמן, אשר בו ישוב הנשף, או בין השמשות, להיות שוה בשיעורו לכמות שהיה בתקופת תשרי. כי כאשר אמרנו יהיה השיעור האחרון הזה נתון על פי המשוה $\sin t_0 = \frac{\sin c}{\cos \phi}$, ואם את המחיר היוצא ממנה לשיעור t_0 נשוב ונעמיד במקום t בתמונה (VIII) (VI), אז נמצא באחרונה את מדת זוית הנטיה δ. אולם בנידון שלפנינו יש בידינו לקצר עלינו את הדרך, אם נשים אל לב, כי אחד משני המחירים של δ כבו׳ הוא נתון לנו, והוא מחיר δ אשר בתקופת תשרי שהוא שוה o או 90^0 $P S_2 = M - N = 90^0$, ומזה נמצא $M + N = 90 + 2 N$ ואם כן יצא לנו המחיר השני:

$$\sin \delta_1 = \cos \phi \cos (90+2 N) = - \cos \phi \sin 2 N$$

ומחיר N יוצא כיון ממשוה (VIII) מבלי כל צורך להתרת המשויות (VI, VII).

מן המשולש הזה יצא לנו עוד:

$$\cos ZZ_0 P = tg\,\phi\, tg\, {}^1/_2\, c$$

ולפי זה נדע במשולש $P S_0 Z_0$, מלבד שתי צלעותיו $P Z_0$, $S_0 Z_0$, גם את הזוית $P Z_0 S_0$ המתאמת אל הזוית $P Z_0 Z$, ולכן נמצא גם את הצלע $P S_0$, שהיא תשלום נטיית השמש, וממנה גם את נטיית השמש עצמה, שנציינה באות δm, על פי המשוה הזאת:

$$IV)\ \sin \delta m = -\sin \phi\, tg\, {}^1/_2\, c$$

הסימן המשולל מורה, שהנשף או בין השמשות הקצר, נופל אחר תקופת תשרי, בזמן שנטיית השמש היא דרומית.

שיעור הנשף או בין השמשות בתקופת תשרי וניסן, שנכנהו t_0, יצא לנו על פי התמונות (II) (I), אם נעשה שם $\delta = o$:

$$V)\ \sin t_0 = \frac{\sin c}{\cos \phi}$$

אם נקח לנו על כדור הארץ מקום שרחבו ϕ שוה $53^o\,30'$ ונעשה בשלש התמונות האחרונות $c = 4{}^1/_4{}^0$ (שכך יצא לנו שיעור c אם נחשוב בין השמשות בארץ ישראל בתקופת ניסן ותשרי לשליש שעה) אז נמצא שיעור בין השמשות בתקופת תשרי וניסן $28^m\,37^s, 7$ ובין השמשות הקצר $28^m\,35^s, 6$ כמו שמצאנו למעלה (צד 17 בהערה), ונטיית השמש בזמן בין השמשות הקצר תהיה $1^o\,42', 5$ לדרום, כארבעה ימים וחצי אחר תקופת תשרי (צד 16).

ואם נעשה $c=18^o$, אז נמצא שיעור הנשף ברוחב $53{}^1/_2{}^0$ בתקופת תשרי וניסן $2^h\,5^m\,12^s$ ושיעור הנשף הקצר $2^h\,1^m\,59^s$ כמו שמצאנו למעלה (צד 18) וזמנו בשעה שנטיית השמש היא בערך $7^o\,19'$ לדרום, או כתשעה עשר יום אחר תקופת תשרי.

על ידי הצורה 2 נוכל להתיר גם את השאלה ההפוכה: למצא על פי ידיעות שיעור הנשף או בין השמשות במקום ידוע בארץ את נטיית השמש δ, ועל ידה את הזמן המכוון לו בימות השנה.

אם את הקשת $Z Z_0$ נציין באות L, את הזוית $Z Z_0 S$, או $Z Z_0 S_2$ באות M, ואת הזוית $Z Z_0 P$ באות N, הנה נמצא על ידי שלשת המשולשים: משולש $Z P Z_0$, משולש $Z Z_0 S$, (או $Z Z_0 S_2$) ומשולש $Z Z_0 P$, את שלש התמונות האלה:

$$VI)\ \sin \frac{L}{2} = \cos \phi \sin \frac{1}{2}\, t$$

את הדרך אשר תעשה נקודה המתנועעה על פני כדור הארץ, אם בכל עת מהלכה תשמור לעשות עם כל קוי הצהרים שהיא עוברת עליהם, זוית קבועה וקיימת במדתה. הקו הזה, שהוא בעל עקמומית כפולה, הוא הקו הלוכסודרומי, אשר על פיהו יצאו ויבואו עתה כל האניות הגדולות, המפליגות בים האקינוס. הוא השכיל למצוא גוף הנדסי מורכב מחלקים הרבה מתמונות שונות אשר יוכל להרשם בכדור ולמלאותו, שאין פה המקום לדבר עליו, הדבר הזה אין לו כל תועלת מעשית אבל מורה כמה היה כחו גדול בכל מקצעות חכמת השיעור ועד כמה היה נוטה מטבעו להעמיק מחשבה. הוא תקן תקונים רבים בכלי המדידה המשמשים בחכמת ההנדסה והתכונה (ויש מיחסים לו גם את הכלי הידוע בשם Nomius, אבל אין הדבר ברור). הקוראים אולי יתפלאו, כי נטיתי מדרכי והכנסתי עצמי בדברים שמקומם בספרי קורות המדעים, אולם ידעו נא כי האדם הגדול הזה ממעי יהודה יצא („איש גדול בלמודים מזרע היהודים", כדבר יש"ר מקנדיא, הקות שמים, שאלה ל"ה), אחד מהמון האנוסים אשר העבירה הכנסיה הקטולית באהבתה ובחמלתה על דעתם ועל דעת קונם. סופרי דברי ימי היהודים לא יזכירו את שם החכם הזה בספריהם (אולי בגלל עזבו אמונת ישראל, או אולי בעבור שאין רובם בקיאים בקורות חכמת ההנדסה). ולכן אמרתי להקדיש פה דברים מעטים לאדם הנעלה הזה, אשר חריפתו הגדולה אולי מורשה היתה לו מאבותיו המעמיקים בתורה, ואשר לולא נטרפה עליו השעה, בלי ספק היה לעמו לגאון, לצבי ולתפארת.

אלו הם הדברים שיש בהם צורך להבנת דברי הרב בענין בין השמשות. אולם בדבר ההטיה כלפי ירושלים יספיקו לנו לגמרי שתי התמונות שהבאתי בהערות במקומן (צד 6, 11). אבל בכל זאת רואה אני לתת בזה שני לוחות קטנים, שערך ידידי הרה"ת ר' צבי יפה. הראשון יכיל את כל המקומות שיושביהם צריכים לעמוד מכוון כלפי אמצע המזרח, והשני את כל המקומות שיושביהם צריכים להטות מאמצע הדרום כלפי מזרח שלשים מעלות. שני הלוחות ערוכים לפי רוחב המקומות ממעלה למעלה מל"ב עד ס"ו מעלות.

אם נעשה בתמונות האלה $C=4^1/_4{}^{\circ}$, אז יצא לנו שיעור δ_1 שוה $3^{\circ}\,30'$, ונמצא שבזמן תשעה ימים אחר תקופת תשרי ישוב בין השמשות שנית למחיר שהיה לו ביום התקופה. ואם נעשה $c=18^{\circ}$, יצא לנו $\delta = 14^{\circ}\,46'$, ונמצא לפי זה, שאחר ארבעים יום מתקופת תשרי יהיה הנשף שוה לכמות שהיה ביום התקופה.

נמצאנו למדים (אם נחשוב את הכל לפי חדשי החמה) שהנשף הבינוני שבתקופת תשרי הולך ומתמעט עד י"ט בתשרי, שאז הוא בתכלית קטנו, ומשם הוא מתחיל להוסיף, עד שבעשרה במרחשון הוא חוזר להיות שוה במדתו לכמות שהיה בתקופת תשרי, והולך ומוסיף עד תקופת טבת, שמשם הוא מתחיל להתמעט, עד שבעשרים בשבט הוא שוה לנשף הבינוני, ומוסיף להתמעט עד י"א באדר, שאז הוא פעם שנית בתכלית קטנו, שוה במדתו לכמות שהיה בי"ט בתשרי, ומעתה הוא שוב מתחיל להוסיף, עד שבתקופת ניסן הוא שוה למדתו בתשרי. המשוה את הדברים האלה עם מה שהבאנו למעלה בשם הרב (צד 16), יראה שאין דבריו מדוקדקים היטב.

על הדבר הזה, שהקצר שבנשפים אינו לא ביום הקצר ולא בעת שווי היום והלילה, כי אם בזמן שבין תקופת תשרי וטבת, ופעם שנית בין תקופת טבת וניסן — עמד כבר עוד באמצע המאה השש עשרה החכם פדרו נונום (Pedro Nunez), שהביא את השאלה הזאת במשפט. החכם הזה, שהיה מורה בבית המדרש הגדול בפורטוגליה (נולד בשנת 1492, היא שנת גירוש היהודים מספרד, ומת בשנת 1577) חי בראשית ימי תחית המדעים באירופה, בזמן שהחכמות הלמודיות בכלל וחשבונות המשולשים בפרט, עמדו עוד בשפל המדרגה (כאשר נראה מספרו של קופרניקוס על השבונות המשולשים), ובכל זאת הצליח להתיר כמה שאלות קשות ומסובכות, שאלותיו ותשובותיו יוצאות מגדר הרגיל, ומצטיינות תמיד בעומקן ובחריפותן. הוא הוא אשר נתן לבבו להתחקות על מהלך הצל המושלך על ידי נקודה חומרית התלויה באויר ונופל על פני הארץ, ומצא שהקו העקום הנולד על ידי התנועה הזאת יהיה הקו ההיפרבולי, והוכיח, כי בתנאים מיוחדים יוכל הצל לשוב אחורנית. הוא גלה עוד בטרם נתחדשה המדידה האנגליטית על ידי דיקרט וחשבון הנשגב על ידי ניוטון וליבניץ —

הקו העקום היוצא מן הלוח השני עובר מירושלים דרך הים התיכון והמרמורי לקונסטנטינופול, ומשם עובר דרך הים השחור ויוצא בין ווארנא לשומלא והולך דרך בוקרשט ולבוב וחולף דרך ערי פולין: לובלין, ווארשא לקניגסברג; (ובשום אופן אינו מתאים למקום מושב הרב בלאדי, שבהיות רחבה לצפון המשוה 54° 45' וארכה למערבה של ירושלים 4° 20', צריכה שם זוית הנטיה להיות יותר מן 80°).

לוח א.

אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני
68 8	59	58 39	50	44 30	41	7 12	32
69 2	60	59 52	51	46 29	42	17 20	33
69 54	61	61 2	52	48 20	43	23 12	34
70 45	62	62 9	53	50 4	44	27 42	35
71 35	63	63 14	54	51 41	45	31 26	36
72 24	64	64 16	55	53 13	46	34 39	37
73 12	65	65 17	56	54 41	47	37 29	38
73 59	66	66 16	57	56 4	48	40 3	39
		67 12	58	57 23	49	42 22	40

לוח ב.

אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני
16 49	59	11 43	50	6 7	41	0 8	32
17 21	60	12 19	51	6 45	42	0 49	33
17 54	61	12 54	52	7 24	43	1 29	34
18 24	62	13 28	53	8 2	44	2 10	35
18 55	63	14 3	54	8 39	45	2 50	36
19 25	64	14 37	55	9 28	46	3 30	37
19 55	65	15 10	56	9 54	47	4 9	38
20 25	66	15 44	57	10 30	48	4 49	39
		16 17	58	11 7	49	5 28	40

אם נצרף את כל המקומות שבלוחות לפי מצבם על פני הארץ, אז יצא לנו מן הלוח הראשון קו עקום העובר מירושלים דרך הים התיכון ונכנס לאספמיה סמוך לקרתגא ועובר דרך מורסיה וקסטיליה החדשה עד סמוך לפורטינה, ומשם נכנס לארץ פורטוגליה, ועובר אותה לרחבה, ויוצא משם סמוך למורטווזה אל הים האטלנטי, (ורוב ערי מושב היהודים באנדילוזיה אשר בספרד, כגרנדה סיביליה ועוד, וכן ליסבון ורוב ערי פורטוגליה נמצאות לדרומו של הקו הזה, והיושבים שם בפנותם לירושלים, צריכים לנטות מעט מאמצע המזרח כלפי צפון, אעפ״י שרחבן לצפון המשוה גדול יותר מרוחב ירושלים).

רשימת
שמות האנשים הנזכרים בספר הזה.

א.

אלגינוב פיטר בן כריסנופוב, ח"ב 185—189, 193—196.
אביגדור, ח"א 23, 34—37, 66, 68, 90—100, 105, 106, 111, 115—118, 120—122, 166, 167, 180, 182, 185—189, 193—195, 202, 203.
אברהם אבולפיא, ח"ב 198.
אברהם אבלי בן צדוק, ח"א 212.
אברהם הירירי, ח"ב 114.
אברהם מויטבסק, ח א 109.
אברהם מלאך, ח"א 8, 42.
אברהם בן עזרא, ח"ב 10, 113, 114, 122, 172.
אברהם מקליסק, ח"א 137, 139—142, 145. ח"ב 57. 231.
אברהם קצינלנבויגן, ח"א 40, 216.
אברהם מקרלין, ח"א 109.
אהרן זלמן, ח"א 210.
אהרן זעליג מטיקטין, ח"א 212.
אהרן הלוי משטרשילי, ח"א 75, ח"ב 76, 86.
אהרן מקרלין, ח"א 109.
אוגוסט (נסיך סכסן) ח"א 170.
אולינוב, ח"א 159, 241.
אייזיק סג"ל, ה"א 64.
איסר מוילנה, ח"א 31.
איגין, ח"א 196.
אציק מילינטוביץ, ח"א 89.
אליהו מוילנה (גאון), ח"א 23, 24, 26, 30, 31, 34—36, 38—40, 43, 44, 51—53, 55, 60, 62, 64, 69, 82, 83, 132, 133, 187, 191, 192, 209—211, 216, 218, 219, 226, 235. ח"ב 87, 89, 90.
אלימלך מליזנסק, ח"א 150. ח"ב 57.
אליעזר אב"ד דהורודנה, ח"א 140, 212.
אליעזר בן מרדכי, ח"א 216.
אלכסנדר הראשון (קיסר רוסיה), ח"א 117, 145, 153, 155, 156, 203.
אפלטון, ח"ב 99.
אר"י, ח"א 25, 27, 60, 221. ח"ב 20, 24, 30—32, 34, 41—43, 45—47, 49, 50, 62, 71, 75, 83, 86, 156, 198, 200.
ארליק, ח"א 73.
אשר מסטולין, ח"א 72.
אשר מפינסק, ח"א 90.

ב.

בגרטין, ח"א 159.
בוטרימוביץ, ח"א 151.
בולגקוב, ח"א 73, 74, 190, 191.
בונופרטי (ראה נפוליון).
בורטינקי (?), ח"א 241.
ביניש בן יעקב, ח"א 105.
ביניש בנץ, ח"א 103.

יעקב פרנק, ח"א 190.
יעקב קאפיל, ח"ב 51.
יעקב משקלוב, ח"א 63.
יעקב בן תנחום, ח"א 212.
יצחק אייזיק יאנור, ח"א 64.
יצחק מליזין, ח"א 132.
יצחק הלוי, ח"א 48.
ישכר מליבַוין (ראה בֶר מקובלקי).
ישראל בעש"ט, ח"א 7, 32, 34, 79, 92, 95, 109, 146, 170, 174, 192, 215, 221, 233; ח"ב 3, 4, 53, 55, 118, 157, 158, 175, 199, 200.
ישראל דרשן, ח"א 58 59.
ישראל מטיקטין, ח"א 210.
ישראל יפה, ח"א 132.
ישראל מקוזניץ, ח"א 150; ח"ב 57.
יש"ר מקנדיה, ח"ב 52.

ל.

ליגומירסקי, ח"א 104.
לובנוב, ח"א 244.
לוי בן גרשון (רלב"ג), ח"ב 113, 116, 122.
לוי בן דוב בֶר, ח"א 64.
לוי יצחק מברדיטשוב, ח"א 23, 72, 78, 142, 144; ח"ב 57, 58.
ליב בן נח, ח"א 197.
לַפּוכין פיטר, ח"א 77, 190.

מ.

מנחם מנדיל מויטבסק, ח"א 218, 231, 235.
מרדכי (אחיו של הרב), ח"א 6.
מרדכי מלכוביץ, ח"א 90.
מרדכי מלֶפּלי, ח"א 75, 77.
משה בן אהרן, ח"א 212.
משה בן אשר, ח"א 64, 68—70, 85, 87—89, 91, 105.
משה חפץ, ח"א 129, 191.
משה מייזליש, ח"א 31, 79, 80, 156, 157.
משה בן מימון (רמב"ם), ח"א 9, 10, 12, 221; ח"ב 20, 30, 113, 115, 122, 172.
משה בן מרדכי, ח"א 85.
משה בן נחמן (רמב"ן), ח"א 221; ח"ב 9.
משה קורדובירו (רמ"ק), ח"ב 14, 41, 114.

נ.

נֶבירובסקי, ח"א 159, 241.
נחום בן איציק, ח"א 85.
נחום מטשרנוביל, ח"ב 59.
נחום מנֶזין, ח"א 123.
נחום מפינסק, ח"א 213.
נחמן בן אליעזר, ח"א 213.
נחמן מברצלב, ח"ב 58.
נפוליון הראשון, ח"א 149, 150, 152, 153, 159, 161, 171, 206, 207.
נפתלי מסטנוב, ח"א 15.
נפתלי מרופשיץ, ח"א 150.

ס.

סֶבְרין, ח"א 115.
סוביֶסקי (מלך פולין), ח"א 150.
סוקין, ח"א 103.
סטַשיץ, ח"א 151.
סעדיה, ח"א 53, 220.
סעדיה גאון, ח"ב 122, 172.
סֶרבינוביץ, ח"א 85.

ע.

עזריה מפאנו, ח"ב 52.
עלישוביץ, ח"א 69, 86.
עמנואל חי ריקו, ח"ב 49.
עקיבא (תנא), ח"ב 121.

פ.

פאול הראשון (קיסר רוסיה), ח"א 73, 76, 91, 117, 120, 200, 201.
פוניַטובסקי (מלך פולין), ח"א 66, 151, 170.

בנימין בן יחיאל מיכל, ח"א 210.
בנימין מליבָוִיץ, ח"א 15.
בעש"ט (ראה ישראל בעש"ט).
בַקלִישִיב, ח"א 119, 120, 191.
בֶּר ממיזריטש, ח"א 6—9, 30, 32, 79, 95, 109, 146, 170, 174, 227. ח"ב 55, 57, 59, 200.
בֶּר מקובילקי, ח"א 2.
ברוך (אבי הרב), ח"א 1, 2.
ברוך ממיזבוז, ח"א 78, 126.
בריסקורן, ח"א 186.

ג.

גאון (ראה אליהו מוילנה).
גולנישציב־קוטוזוב מיכאל בן אִלַרִיניב, ח"א 98, 186, 187, 189־193, 195.
גֶסטנה, ח"א 85.
גֶצֶל פרידריך. ח"א 206.

ד.

דאווניש (Davoust ?), ח"א 241.
דוב ממיזריטש (ראה בֶּר ממיזריטש).
דוב בן יעקב, ח"א 64.
דוד בן אבלי, ח"א 210.
דוד בן משֻלם פיוויל, ח"א 213.
דוד קמחי (רד"ק), ח"א 221.
דירַזִין, ח"א 100—103.

ה.

האי גאון, ח"א 12.
הֶגֶל, ח"ב 99.
הירץ מפולוצק, ח"א 120.

ו.

ויטל (ראה חיים ויטל).

ז.

זאב וואלף מהורדנא, ח"א 212.
זאב מזיטומיר, ח"ב 57.
זונדל מוילנה, ח"א 51.
זיגילין, ח"א 77, 81.
זעליג, ח"א 213.

ח.

חיים אברהם, ח"א 14.
חיים דרשן, ח"א 31.
חיים ויטל, ח"א 27. ח"ב 34, 43, 198.
חיים מַלוזין, ח"א 132, 133. ח"ב 90—92, 94.
חיים חיקיל מהמדורא, ח"א 72.
חיים מטשרהיי, ח"א 53.
חיים פייוויל מבריסק, ח"א 210.
חכם־צבי, ח"א 12.
חמֶלניצקי, ח"א 242.

ט.

טוטולומין, ח"א 68.
טולסטוי, ח"א 160, 241—243.
טֶרְבֶיב, ח"א 119.
טשצקי, ח"א 151.

י.

יהודה ליב בן אלחנן מפינסק, ח"א 213.
יהודה הלוי, ח"ב 122.
יהודה בן פיבוש, ח"א 197.
יהונתן אייבשיץ, ח"א 51.
יהושע העשיל, ח"א 210.
יהושע צייטלין, ח"א 44, 130.
יואל סמיליינר (הרי"ב), ח"א 141, 236—238.
יוסף אירגאס, ח"ב 14, 48—50.
יוסף קארו, ח"ב 41.
יעקב בן אברהם, ח"א 213.
יעקב יוסף מפולנאה, ח"א 95, 170, 200.
יעקב יצחק מלובלין, ח"א 150. ח"ב 57.
יעקב יצחק מפשיסכא, ח"א 150.
יעקב ליפשיץ, ח"א 15.
יעקב מסמילא, ח"א 15.
יעקב עמדין (יעבץ), ח"ב 51.

פֶטרוב, ח"א 103.
פיכטה, ח"ב 99.
פילון, ח"ב 172.
פַלקין, ח"א 85.
פנחס מקוריץ, ח"ב 57.
פרידריך אויגוסט, ח"א 152.
פריזיל, ח"א 69, 88, 121.

צ.

צבי הירש בן דוב בֶר, ח"א 213.
צבי הירש בן דוד, ח"א 72, 190.
צבי בן יוסף, ח"א 151.
צמח, ח"ב 46.

ק.

קוטוזוב (ראה גולונישצֶב־קוטוזוב).
קולונטי, ח"א 151.
קורנֶיב, ח"א 98, 195.
קַנצֶביץ, ח"א 85.
קַרֶזוים, ח"ב 113.
קרשקש, ח"ב 113, 116, 122.

ר.

רבקה (אמו של הרב), ח"א 1.
רויזנברג, ח"א 193, 194.
רמב"ם (ראה משה מימון).

רפאל מהמבורג, ח"א 52.
רפאל בן מרדכי, ח"א 64.

ש.

שאול ליב מוילנה, ח"א 212.
שבתי־צבי, ח"א 28, 98, 170, 185, 188, 190, 192, 103, 214, 230.
של"ה, ח"א 5.
שלום בן יהושע, ח"א 212.
שלום מלבֵויץ, ח"א 63.
שֶלינג, ח"ב 99.
שלמה בן חיים, ח"א 211.
שלמה זלמן בן יהושע, ח"א 211.
שלמה יצחקי (רש"י), ח"ב 30.
שלמה סלוצקי, ח"ב 60, 61, 64.
שלמה מקרלין, ח"א 72, 109.
שמואל אב"ד האחרון בוילנה, ח"א 210.
שמואל בן זוסיא, ח"א 210.
שמחה בן זלמן, ח"א 212.
שמעון בן דוב מארשין, ח"א 212.
שמעון בן משה, ח"א 217.
שפינוזה, ח"ב 99, 100, 104, 106, 112, 113, 116, 118.

ת.

תנחום בן יחזקאל, ח"א 213.



